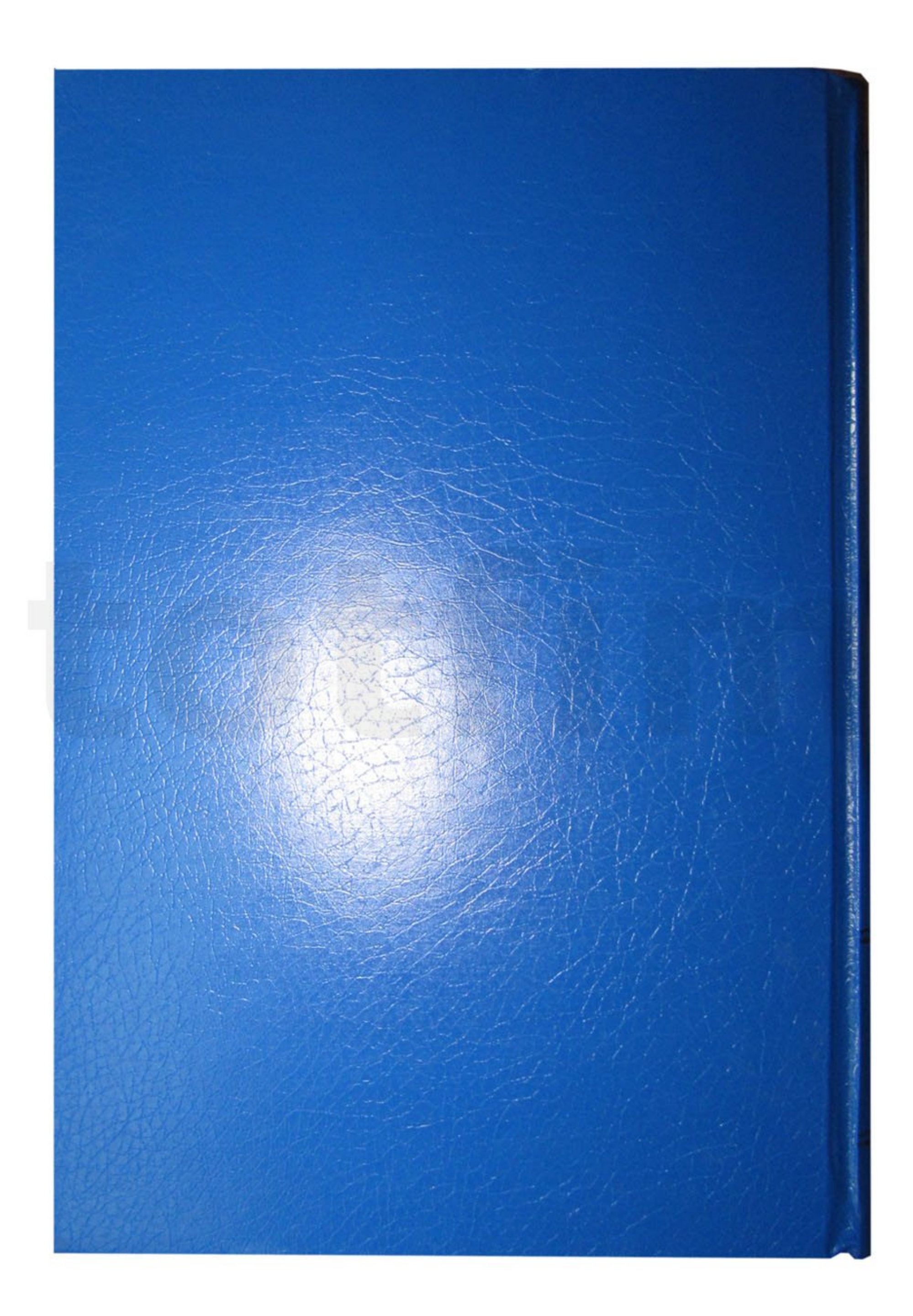


نور علما در نظر تا نشود در ابر   یا هو   زین ره خوف خطر کسی نتواند عبور

و به   بسم الله الرحمن الرحیم   نستعین

الحمد لله رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا
الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین و صلی الله علی
الامین محمد و آله المیامین الذین بینوا الدین و اوضحوا الحق المبین بالادلة الموصلة
الی الیقین صلی الله علیه و علیهم اجمعین اما بعد فیقول العبد المسکین احمد بن زین الدین
الاحسائی ان جناب المحترم الممجد و المعظم المسدد الآخوند الملا مشهد بن المرحوم المبرور
الملا احسن علی التبریزی رفع الله قدره و شأنه و علاه فی درجات المعالی و التوفیق
مکانته و مکانه قد التمس منی ادام الله توفیقه و جعل امداده بکل ما تقربه العین من احوال
الدارین رفیقه ان اشرح الرسالة المسماة بالعرشیة للعالم الجلیل الفاخر و الحکیم المتوغل
الماهر محمد بن ابراهیم الشیرازی المعروف بملا صدرا التی وضعها فی بیان النشأة الآخرة مع
ما انا علیه من الاشتغال بکثرة الاعراض و مداومة الامراض مضافا الی قلة البضاعة و کثرة
الاضاعة فاستعفیته مرة بعد اخری فلم یعفنی من ذلک و حیث لا یمکننی رده بالاکراه اجبته
علی حسب ما یسهل علی من المقدور اذ لا یسقط المیسور بالمعسور الی الله ترجع الامور
قال المص بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله الذی جعلنا ممن شرح صدوره للاسلام
فهو علی نور من ربه و اوجدنا من عباده الذین آتاهم رحمة من لدنه و علما من لدنه
و هداهم الی صراط الله الحق بالیقین و جعل لهم لسان صدق فی الآخرین اقول کلامه هذا
کله مقتبس من الآیات القرآن و اشار بقوله ممن شرح صدره للاسلام الی ان ما یخوض فیه
من الابحاث من تحقیقاته صادر عن البراهین القطعیة الناشئة من العلوم اللدنیة
التی هی آثار الرحمة العندیة اقتبسهما قال تعالی للخضر ع فی قوله فوجدا عبدا من عبادنا آتیناه
رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما و انما ادعی ذلک لانه یری ان ما ادّاه نظره الیه حق لا شک

فيه لأن ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الآفاق وفي الأنفس والعلم
الناشئ عن ذلك هو العلم اللدني واقول ان الكشف على قسمين قسم يكشف الناظر
عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر وليس في لحاظه غير ذلك فاذا انقطع عما سوى تدبر الآية
ظهر له بعض ما فيها من الآيات والعنوانات لان كل شيء خلقه الله تعالى في تقدير الله
جعله دليلا ومدلولا عليه وشاهدا ومشهودا وكتابا ومكتوبا وبيانا ومبينا وتابعا و
متبوعا وعارضا ومعروضا وعلة ومعلولا وامثال هذه فاذا نظر في الآية متدبرا لها
غير ملتفت الا الى ما يفهم فيه ولا الى قواعد عنده ولا الى ما انست به نفسه من المسائل
فانه ينفتح له بنية اقباله واخلاصه في اقباله وما حصل له من الآيات والدلالات فلا
شك في صحته وقطعيته وذلك العلم اللدني قال سبحانه وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والأرض وليكون من الموقنين وقال تعالى في الحديث القدسي من اخلص لله العبودية اربعين
صباحا تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الحديث وهذا هو الذي يصح فيه قوله تعالى و
الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وقسم يكشف الناظر عن حقيقة
خصوص مقصوده فان انقطع في النظر في الآفاق وفي الأنفس تحصيلا لتصحيح معاندته ومكابرته
للحق او للغير حصل له شبه قوية وعبارات متينة وتدقيقات خفية تؤيد باطله لا يكاد
يتخلص منها ويردها ويعرف وجه بطلانها الا صاحب الكشف الاول والآفاق والا
الأنفس وان كانتا لم يخلقا باطلا ولا عبثا الا انه سبحانه لما اجرى حكمته على الاختبار و
الامتحان ليميز الخبيث من الطيب فقال تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى
كل نفس بما تسعى ولان الخبيث يشابه الطيب قال تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة
وقال تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة فشبههما بالشجرة وكذا في آية فاحتمل السيل
زبدا رابيا ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله
الحق والباطل وذلك لما بين الضدين من كمال المعاكسة حتى انه يعرف الشيء بضده وكل
ذلك لفائدة التمييز والاختبار ولذا قال ع لو خلص الحق لم يخف على ذي حجى ولكن
يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان فهنالك هلك من هلك ونجى من سبقت

له من الله الحسنى وكما قال فيعرف المعاند من المتابعات شبهاً يؤيد باطله ومثل هذا يهدم الاصابة من انقطع في النظر في الآفاق وفي الانفس لتحصيل ما يؤيد ما انست به نفسه من الاعتقادات والمسائل فانه يحصل له منها ما يؤيد ما في نفسه ومثل هذا ايضاً من كان عنده قواعد وضوابط لما يعلم ويعتقد فينظر في الآفاق وفي الانفس ليحصل له ما يقوى ما عنده من العلوم فاذا ظهر له شيء منها عرضه على قواعده فان وافق قبله وان خالف ما ولاه او طرحه ولعل الخطاء في قواعده فالكاشف على كل واحد من هذه الثلاثة لا يكاد يصيب الحق الا نادر الخلاف الاول فانه لا يكاد يخطي الحق مع ان كل واحد من الاربعة يدعى الصواب وهو وهم باطلة الآن يشهد الله سبحانه بصحتها وذلك بما انزل في محكم كتابه او على لسان نبيه صلى الله عليه وآله اولياء اهل بيت عصمته اختلفت الاربعة فعليهم الرافع الحاكم الكتاب والسنة فمن شهد له بالصدق فهو الصادق ومن لم يشهد له فاولئك هم الكاذبون والمصنف في كل كتبه ورسائله يدعى المرتبة الاولى ولهذا قال هنا جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكون المرء على نور من ربه انما يعلم اذا كان سالكاً طريقة محمد واهل بيته صلى الله عليه وآله بحيث لا يقول الا ما قالوا ويتجنب كل من سواهم فان الذين هداهم الله الى صراط الله الحق باليقين هم محمد واهل بيته الطيبون عليهم اجمعين ومن تبعهم في اقوالهم واعمالهم واهتدى بهديهم واستضاء بنورهم لانهم هم الذين اخبروا من الله تعالى عنهم وليس منهم ممنت الدين ولا اهل التلوين الذين اخذوا ذات الشمال في سائر الاقوال والاعمال وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وفي عبارته عكس الترتيب الطبيعي حيث جعل ممن شرح صدره للاسلام مقدما على الامجاد من الذين اتاهم رحمة من عنده واما الذين جعل الله لهم لسان صدق في الآخرين فهم محمد وآله صلى الله عليه وآله وشيعتهم المتبعون لهم في كل ما اراد الله منهم وهذا امر ظاهر لا شك فيه ولا شبهة تعتريه قال والصلوة على خير من انزل عليه الكتاب واكرم من اوتي الحكمة وفصل الخطاب محمد وآله الفائزين من ميراث النبوة والحكمة بالحظ الاوفى والقدح المعلى عليهم السلام ولهم الدعاء من الحق الاعلى اقول ان المصنف ليس له التفات الى مطلبه غالبا ولهذا لم يكن في خطبته ما يدل على براعة الاستهلال كما يفعله اكثر من العلماء حتى ان قوله فيما تقدم وهداهم الى صراط الله الحق باليقين لم يرد به الاستهلال والاشارة الى ان ما ذكره في هذه

الرسالة الصراط معناه وكيفيته ولا عيب في امثال ذلك لانها امور لفظية لم
لم يتعلق بها امر اعزوجل وقوله القدح المعلى بكسر القاف وهو السابع من سهام الميسر
قال الأميرزا محمد المشهدي بن محمد رضا بن اسمعيل بن جمال الدين القمي في تفسيره المسمى
بكنز الدقائق وبحر الغرائب في تفسير قوله وان تستقسموا بالأزلام من عيون الاخبار
عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام انه قال كانوا يعمدون الى الجزور فيجزؤونه عشرة اجزاء ثم
يجتمعون عليه فيخرجون السهام فيدفعونها الى رجل وهي عشرة [illegible] سبعة لها انصباء
وثلثة لا انصباء لها فاما التي لها انصباء فالفذ والتوأم والمسبل والنافس والحلس و
الرقيب والمعلى فالفذ له سهم والتوأم له سهمان والمسبل له ثلثة اسهم والنافس له اربعة
اسهم والحلس له خمسة اسهم والرقيب له ستة اسهم والمعلى له سبعة اسهم والتي لا انصباء
لها السفيح والمنيح والوغد وثمن الجزور على من لم يخرج له من الانصباء شيء وهو القمار
فحرمه الله تعالى وفي تفسير علي بن ابراهيم مثله ثم قال بعد كلام ومعنى تجزئته عشرة اجزاء
اشتراؤه فيما بين عشرة انفس كما ذكر في حديث الجواد عليه السلام لا تجزئته لحمه والفذ بالفاء
والذال المعجمة المشددة والتوأم بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة والمسبل كمحسن بالسين
السين المهملة والباء الموحدة والنافس بالنون والفاء والسين المهملة والحلس بكسر
الحاء وسكون اللام والسين المهملة وقد يحرك والرقيب بالقاف والراء على وزن
فعيل والمعلى بضم الميم وسكون العين وفتح اللام والسفيح بالسين المهملة والفاء و
الحاء المهملة على وزن فعيل كالمنيح بالنون والحاء المهملة والوغد بالواو والغين
المعجمة والدال المهملة وقيل معنى الاستقسام بالأزلام طلب معرفة ما قسم لهم بالأ
قداح يعني السهام وذلك انهم اذا قصدوا فعلا ضربوا ثلثة اقداح مكتوب على احدها
امرني ربي وعلى الآخر نهاني ربي وعلى الثالث غفل فان خرج الآمر مضوا على ذلك وان
خرج الناهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وفي بعض الاخبار رايا الى ذلك
انتهى وفي الرسالة الفرجية للشيخ يحيى بن عشيرة البحراني من تلامذة الشيخ علي بن عبد
العال الكركي ذكر مثل ما تقدم ثم قال [illegible] وروى علي بن ابراهيم في تفسيره وكانت

الازلام

قريش تستقسم بالأزلام في طلب الأرزاق وكانوا يتفألون بها في أسفارهم وابتداء أمورهم
وهي سهام مكتوب على بعضها أمرني ربي وبعضها نهاني ربي وبعضها لم يكتب عليه شيء فبين الله
أن العمل بذلك حرام انتهى أقول والموجود في كتب اللغة تقديم بعض السهام وتأخير بعض فيجعلون
الرقيب هو الثالث والمسبل هو السادس والحلس هو الرابع والنافس هو الخامس كما في القاموس
وغيره وفي القاموس أيضا المعلى كمعظم بضم الميم وفتح العين ثم اللام المشددة المفتوحة واعلم
أني إنما أطلت في ذكر القدح المعلى مع عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصدده لاتفاق بعض سؤال
عنه مكررا فذكرت سؤاله فاستطردت ذكره وعسى أن ينتفع به لو وقف عليه ولكثرة ما تذكره
العلماء أمثال البعض من قال نصيبا وافرا من مطلبه قولهم ع الدعاء من المعلى لا يحتمل وجوها
والمصنف إنما أراد وجها منها أو أكثر منها أن دعاء الله سبحانه لعباده بأوامره ونواهيه وما
ندب إليه مما أحب وكره إنما هو لهم ع أي تأسيس وتشييد لولايتهم وتعريف لمراتبهم و
ثناء عليهم بالسنة في الفرض والعزائم والنوافل وهذا الوجه أعلى الوجوه وأشرفها وهو طريق
أوليائهم ع وقيل إن الألواح التي نزلت فيها التورية تسعة أظهر موسى ع منها سبعة
وأخفى اثنين والذي أعرف أن هذا الوجه مما في اللوحين المخفيين عن بني إسرائيل ومنها أن الدعاء
بدل سائر الأعمال إليهم ع لأن جميع أعمال العبد ومكاسبه لسيده لا يملك منها شيئا وعلى السيد
القيام على عبده بما فيه بقاؤه وإلى هذا المعنى أشار ع في الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب في
قوله أنا سائلكم وآملكم فيما إليكم التفويض وعليكم التعويض يعني تعويض العبيد العاملين على
أعمالهم الصحيحة وطريق التصحيح ما دلوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم بأن يوقعوا جميع أعمالهم لله سبحانه
مخلصين له وحده لا شريك له على طبق ما أمرهم به من الاقتداء بهم والتمسك بحبلهم وإخلاص
الولاية لهم والبراءة من أعدائهم وقد أمروا بذلك عبيدهم عن أمر ربهم وخالقهم عز وجل فإذا
عملت العبيد أعمالهم على هذا النحو صحت أعمالهم وقبلت أي قبلها الله سبحانه منهم وأهدوها إلى
ساداتهم ومواليهم وعلى ساداتهم ع تعويضهم عن أعمالهم وحيث كان خلق العبيد لهم فضلا من
الله ومنا عليهم وتكرما أتم نعمته عليهم ع أن عوض العبيد عن امتثال أمره بما فيه بقاؤهم في
صلاح دنياهم وآخرتهم وفوض إيصال ذلك إليهم إلى ساداتهم ع على حسب ما أراهم من تأويل

قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ومنها ان الدعاء لهم من الحق الاعلى هو الصلوة عليهم قال تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وذلك في قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فان اريد من الدعاء لهم من الحق صلاته ففي قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان اريد من الخلق بامر الحق سبحانه ففي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اي صلوا عليه وعلى اله وسلموا الامر كله لهم ومنها ان المفيض ع والدعاء لهم ان نسلم عليهم و ندعو لهم من الله بان يعجل فرجهم ويسهل مخرجهم وامثال هذا من خصوص الدعاء ومنها ان الدعاء لهم من الحق تعالى امر عباده بولايتهم والاقتداء بهم والرد اليهم والتسليم لهم و بالبراءة من اعدائهم قال فيقول العبد الذليل المحتاج الى عفو ربه الجليل محمد الشيرازي الملقب بصدر الدين جعل الله قلبه منورا بنور المعرفة واليقين هذه رسالة اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية والمعالم القدسية التي انار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور ولم يكن وصلت اليه افكار الجمهور ولم يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة احد من الفلاسفة المشهورين والحكماء المتاخرين المعروفين حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئا ولم ينالوا من هذا النور الا ظلا وفيئا اذ لم ياتوا البيوت من ابوابها فحرموا من ثمرات المعرفة ونبرائها بل هذه قوابس مقتبسة من مشكوة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان تكتسب من مزاولة الباحثين او مزاولة صحبة المعلمين اقول قوله اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية الخ مثل قوله في المشاعر وقد نبهت على كثير من بطلان دعواه هنا لك في شرح على المشاعر وربما نذكر هنا شيئا يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى في كثير من كلامه وانه ما خرج عن طريقة الباحثين والمعلمين الا في بعض المواضع فانه خرج على بعض كلامهم الى اسوء مما قالوا واقبح مما ذكروا وان كان قولهم اكثره لا يجري على قواعد الدين ولا ينطبق على سنة سيد المرسلين صلى الله عليه واله اجمعين وذلك لان دعواه انه لا يقول الا بقول محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه واله الطيبين ولو كان الامر كما قال لما ذهب الى ان الخلق من الله سبحانه بالسنخ وهذا المذهب عند اهل البيت ع كفر و زندقة ولما قال بسيط الحقيقة كل الاشياء ومعطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته لانه ملكه وامثال ذلك مما ينكرونه ويبرؤون منه وممن ذهب اليه ويأتي بيان كثير من بطلان دعواه

في مواضعها والمراد بالمسائل الربوبية المسائل التي يبحث فيها عن بيان صفات الربوبية وافعالها والربوبية تطلق على شيئين احدهما الربوبية اذ لا مربوب وهذه هي ذات الله المقدسة عز وجل ولا يجوز الكلام عند اهل البيت ع فيها لاحد من الخلق لا ملك مقرب ولا نبي مرسل اسمع قول الصادق ع كما رواه الشيخ في المصباح في دعاء يوم الاربعاء قال اللهم فت ابصار الملئكة وعلم النبيين وعقول الانس والجن وفهم خيرتك من خلقك القائم بحجتك والذاب عن حرمك والناصح لعبادك وخليفتك الصابر على الاذى والتكذيب في جنبك والمبلغ رسالاتك الدعاء فاذا كان سبحانه فات ابصار الملائكة ان تدركه وعلم النبيين ان يحيط به وعقول الانس والجن ان تميزه وفهم رسول الله صلى الله عليه وآله ان يكتنهه فكيف يكتنهه المص ولا تتوهم من قوله انه لا يكتنهه احد ولا يدعي ذلك فان عبارة بالصفات الكاشفة له هو اكتناهه وهو يدعي معرفة حقيقة الوجود وانها حقيقة واحدة فصرف الوجود هو الحق تع والوجودات الحادثة انما لحقتها النقايص من مراتب تنزلاتها وتلك النقايص العارضة لها من مراتب تنزلاتها نسب اليها الحدوث ولفظ الوجود صادق على صرف الوجود وعليها بالاشتراك المعنوي وقوله انها منه بالتشخ وامثال هذه العظائم الدالة على الاكتناه وتسمع كثيرا منها واذا سمعت شيئا مما نقول به من الصفات والاوصاف والاسماء فلا نعني بها الا القسم الثاني مما تطلق عليه الربوبية ولا نريد القسم الاول فانا نعوذ بالله ان نتكلم فيه وننزه الله تع من ذلك وثانيهما الربوبية اذ مربوب ونعني بها الفعل بجميع اقسامه من المشية والارادة والابداع وغيرها والمقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وهو المسمى بالعنوان الآية والدليل ومع هذا نتكلم فيهما بما تكلم به محمد وآله الطيبون صلى الله عليهم والمعالم المقدسة القول فيها كالقول في المسائل الربوبية الى آخره اي ما انار الله بها قلبه من عالم الرحمة والنور نريد به نعني ما يحصله المؤمن من نور العمل الصالح لخالص المقبول لانه من صبغ الرحمة اي من اشية الولاية اعني حدود الايمان وامتثال اوامر الله واجتناب نواهيه وهو المائية المعبر عنها بالصورة لان المائية اي صورة الاجابة او الانكار فان اجاب حين قال تع الست بربك ومحمد نبيك وعلي وذريته الطيبون اولياؤك واعمال صور على اشية الولاية وهي المراد من الصبغ في الرحمة كما ذكره جعفر بن محمد ع في قوله ان الله خلق المؤمن من نوره وصبغهم في رحمته الحديث

فهو صورة الاجابة بالاقوال المرضية والافعال الزكية والاعمال الصالحة وان انكر ذلك لا صورة على هيئة العداوة وهي الصبغ في الغضب وهو صورة الانكار بالاقوال الوقيحة والافعال القبيحة والاعمال الغير القصحي وما يحصل من نور الاعتقادات التي اثبت بها الشريعة المحمدية لانه من النور الذي خلق منه المؤمن اعني المادة المميزة مينور الامتثال المشفوع بصحيح الاعمال والمراد به الوجود اعني مادة المؤمن فالنور الذي يستنير به القلب في الحقيقة هو ما كان من نور المادة اعني الوجود الذي هو شعلع من نور النبوة ومن نور الصورة اعني الماهية المطمئنة التي من هيئة الولاية ولو اكتسب من غير نور النبوة وهيئة الولاية بان اعتقد غير ما دعوا اليه ع وقال غير ما قالوا او عمل بغير ما امروا به واجتنب غير ما نهوا عنه كان مظلما ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد والله على ما في قلبه وهو الد الخصام وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اذا هو الذي يريد بما يستنير به الله قلب عبده المؤمن واما ما يريد المصنف فهو ما حصل بالكشف والرياضات وقد بينا للاخ فيما سبق حال اهل الكشف فانهم لا يكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا ولهذا تراهم يختلفون ويقع بينهم مباينة ابعد مما بين السما والارض لانهم لم يكونوا طالبين من طريق واحد ودليل واحد حتى لو اختلفت افهامهم ومذاقاتهم رجعوا الى ذلك الطريق الواحد فيتولف بينهم ويجمعهم بل كانت ادلتهم مختلفة ومطالبهم مختلفة كما ان افهامهم مختلفة فيقع بينهم التباين والاختلاف ولا يزالون مختلفين قوله ولم تكن وصلت اليه ايدي افكار الجمهور صحيح فان اكثر ما ذكره لم يتنبه اكثرهم له ولكنه لا يلزم من ذلك كونه صحيحا وستقف على كثير مما اقوله ويظهر لك صحته فيما اذا وزنته بميزان اهل الحق ع قوله ولم يوجد شيء الخ بل قد وجد في كلام كثير منهم كثير مثل معنى ان كل شيء في ذات الحق بنحو اشرف فان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وهذا موجود في كلام كثير من الحكما مثل ابي نصر الفارابي فانه قال واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فهو الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر بنا له الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة انتهى وهذا عنده من الجواهر الزواهر حتى طمع به وبامثاله على اصحابه التي سبقوه اليها حتى فسبب تلك الضلالة وامثالها انما نفرهو ابو

ابا نصر من جلة ائمته ومع هذا يزعم انه مذهب امامنا وامامنا امير المؤمنين ع قال
انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله ولم يقل ع انتهى المخلوق الى خالقه و
الجاه الطلب الى صانعه وموجده وقوله حيث لم يؤتوا من الحكمة شيئا على مراده ليس بصحيح
واما على مقصده فقد اوتوا شيئا وحرموا اشيا ولم ينالوا من هذا النور الا ظلا
وفيا هو يريد به انهم نالوا ظلا وفيئا ويريد بالظل والفيء عكس النور الظلمة والظل
يستعمل بمعنى الظلمة عكس النور ويستعمل بمعنى نور النور ومدعاه الاستعمال الاول وما في
نفس الامر انه جرى عليهم القدر بالاثرين والفيء هو الظل او الظل يخص الاول الا ما قبل
الزوال والفيء يختص بما بعد الزوال لانه من فاء بمعنى رجع وهو ما وجد بعد عدمه او ما زاد
بعد نقصه وقوله اذ لم ياتوا البيوت المعرفة اذ اهل المعرفة وخزانها ع من ابوابها ان من
حيث انهم اوتوا من حيث علموا ومن الوسائط وعلى الكل تاويل قوله تعم وجعلنا بينهم وبين
القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالى واياما امنين وقوله لم يحرموا من
شراب المعرفة بسرابها الذي يحسبه الظمان ماء ان حرموا من ورود حياضها بورود حياضها
يعني حيث وروده بارائهم واهوائهم وهو الباطل كان ذلك مانعا لهم من وروده من حيث
امروا به وهدوا اليه من اخذه من اهلها وهو الحق وما احق المص بهذا لو كان يعلم:
بهذه الآية سبحانه وقوله بدر قوابس مقتبسة الا قوابس جمع قابس لم يسمع جمعه على قوابس في الفاعل
طالب النار لا النار المطلوبة كما اراده المص ولكن الخطب سهل لان المراد معروف و
ليس الاشكال في اللفظ وانما الاشكال في المعنى فان ذكرتها لتكون تبصرة للسلاك
الناظرين وتذكرة للاخوان المؤمنين وان كانت شبهة للجهال والجدليين وحيطا
لاطفاء نور الحكمة واليقين واولياء ظلمات الشياطين المطرودين ولكن اعتصمت بوجه
الله القديم واوليائه من شر عداوة المعاندين واحتجبت بملكوته العظيم وانواره من
ظلمات اوهام المعطلين الهي ان افصحت فيما انعمت علي وقد امرت واما بنعمة ربك
فحدث وان اسات او ظلمت نفسي فقد استغفرت وقد قلت ومن يعمل سوءا او يظلم
نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما اقول قوله وان كانت شبهة يشير به الى ان ما ذكره
فيها قد عارضه فيه اهل زمانه لما في معانيها من الشناعة المخالفة اكثرها لما عليه كافة
المسلمين فان كان هذا الذي ذكره هو الحق كان رسول الله صلعم لم يبلغ الدين الا من اتبعه من المسلمين

ويلزم منه الرد لمحكم الكتاب المبين والا كان ما ذكره فيها باطلا لمخالفته لما عليه كافة
المسلمين والذين اقرهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وبشر من استقام لما ذلك منهم بالجنة
وقوله وغيظا للاعداء فيه انه انما يغيظ من لم يقدر على تزييفه ورده بالادلة
القاطعة واما من لم يظهر له بطلانه بالادلة القطعية الضرورية فانه لا يغيظه
لانه في الحقيقة ليس بنور الحكمة واليقين وانما يراه المص كذلك وليس كذلك مثل ما ذكر
في اول المشاعر من ان العقل الكلي وما فوقه كل الاشياء وهذا الكلام عنده من نور
الحكمة واليقين لان العقل عنده بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة كل الاشياء يعني
ما قرره في المشاعر وقد بينا هناك بطلان كلامه وادلته ويأتي في هذا الشرح عند
ذكر المسئلة انشاء الله واقول انها كلمة يستدل بها كل عارف طالب للحق وكيف يكون
العقل بسيط الحقيقة وهو محدث والمحدث لا يكون الا مركبا وقد قرر الحكماء ان كل ممكن
زوج تركيبي وكيف لا يكون محدثا وفوقه غيره في قوله العقل وما فوقه كل الاشياء ولانه
ان علة العقل غير ذاته فيجب ان يكون ذا جهتين جهة من نحو علته وجهة من نحو معلوليته
او نفسه ولا نعني بالمركب الا ما هو كذلك وقوله ولكن اعتصمت بوجه الله القديم يريد به
انه احتجب عن شر عداوة المعاندين وتحصن بوجه الله القديم اي بذاته القديمة
لان طريقتهم اذا اطلقوا وجه الله يريدون به ذات الله وبالقدم المعنى المعروف
الذي هو ازل الآزال ونحن اذا قلنا وجه الله فنريد به واحدا من امور احدها الوجه هو
المقامات وهي من الذات كالقائم من زيد وكالشعلة المرئية في السراج من النار
وهو اسم الفاعل ومثال الذات الفاعلة وثانيها الوجه هو الفعل وهو وجه الفاعل الى
المفعول ووجه المفعول من الفاعل وثالثها الوجه هو المفعول الاول الذي هو اول الاشياء
كلها حصص من اشعته وهو النور الذي تنورت منه الانوار وهو نور محمد صلى الله عليه وآله ورابعها الوجه
هو العقل الكلي وهو الباب الى باب الله الى خلقه وباب الخلائق اليه تعالى وخامسها الوجه
ذمام الله المنيع الذي لا يطاول ولا يحاول وهو الولاية الحق ولاية محمد وآله المعصومين
صلى الله عليه وآله وسادسها الوجه قد يطلق على الذات مجازا كما يريده المص وغيره
ونريد بالقدم اذا لم نرد الوجه السادس هو القدم الامكاني فان لم نرد به ما بلغ ستة
اشهر فصاعدا كان المراد به الدهر وهو اسبق العقل والنفس اي الجبروت والملكوت او السرمد

وهو وقت للوجه الاول والثاني واما الوجه الثالث فقد تلحقه بالجبروت او بوقت
الرابع واكثر ما تطلقه على الثاني لارتباطه به والكتاب والسنة ناطقان بهذه الاطلاقات
وارادتها في مقاماتها الكثيرة فيما يختص به في القديم الزماني ما له ستة اشهر فصاعدا كقوله
عز وجل حتى عاد كالعرجون القديم والقديم الدهري ما قبل الزمان وتسمية بعضهم بالقدم با
النظر الى فرضه قبل الزمان حتى قال ان القول بالحدوث الذاتي قول بقدم شيء غير الله تعم
لزعمهم ان جميع الحوادث في الزمان والقديم السرمدي مذهب كثيرين فان السرمد عندهم
وقت للذات البحت وهو ما بين الازل والابد اي الدوام والامتداد بينهما تعم الله عما
يقولون علوا كبيرا ولذا قالوا بقدم المشيئة والارادة واجماع اهل البيت عم على حدوثهما
وهو مذهبهم ومذهب من اخذ عنهم واقتدى بهم والمراد من الاعتصام هو الاحتجاب
هذا هو المعروف عند الناس واما عند الخواص فالاعتصام الحقيقي هو الاعتصام بذمام
الله المنيع الذي لا يطاول ولا يحاول والذمام عهد الله الذي اخذه واكده على خلقه و
هو ولاية الله الحق سبحانه اليهي ولاية محمد وعلي والهما الطيبين عليهما وآلهما الطاهرين
وهي معرفة الله سبحانه وتوحيده وعدله ونبوة محمد نبيه ص ومعرفتهم من الله ولاية
اهل بيته الطاهرين ع امامتهم ومعرفتهم من الله سبحانه ومن رسوله ص ونبوة جميع الانبياء
ومعرفتهم ولو اجمالا من الله ومن رسوله ومن آل رسوله ص والايمان بجميع ذلك وبكتب الله
سبحانه التي انزلها على رسله وبما اوحى الى انبيائه واوليائه ع وباليوم الآخر وبجميع ما اتى
به محمد ص من احوال الموت والقبر والبرزخ واحوال قيام القائم ع عجل الله فرجه وسهل
مخرجه وبما اخبر به هو واهل بيته من رجعتهم واحوالها ونقباء الخلق وبعثهم وحشرهم وبا
الجنة والنار وبوجودهما الآن وبالصراط والميزان والحشر والنشر والمرصاد والحساب و
تطاير الكتب والختم على الافواه وانطاق الجوارح وبالحوض والشفاعة للمذنبين من
الموحدين من امته الاجابة وغير ذلك لا مما نطق به الكتاب واخبر به ص واقامة
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال والقيام بجميع ما فرضه
الله وسنة رسول الله ص وندب اليه من فعل او ترك وكل ذلك على طبق ما امر الله تعالى به و
بينه رسوله واوصياؤه ع واوصياؤه عن الله تعم مؤتما بهم مسلما لهم ورادا اليهم مقتديا
بهم.

بهم موالياً لهم متبرئاً من اعدائهم وممن مال اليهم واقتدى بهم وقدمهم على من قدمه الله
ورسوله ص وممن لم يتبرأ منهم في الدنيا والآخرة اتياً بجميع اعماله مشفوعة بالايمان
الخالص لله سبحانه الباقي الثابت بجميع ما اشرنا اليه مجملاً ومفصلاً وما ذكرناه هو
معنى قولنا هو محبة لهم بجنانه واركانه ولسانه فالقيام بذلك هو على حد ما حده الله تع
وحده رسوله واوصياؤه ص هو الاعتصام بذمام الله تع الحقيقي واما الاعتصام بالاعتماد
والتوكل على الله وعلى ولاية اهل محمد وآله ص او التوكل على خصوص الولاية كما يقع من
اصحاب الذوق الذين لا يعرفون غيره ولا يحتملون الا الفرق والتعدد فالصادق فيه
المستقيم بحيث لا يعتريه الريب يجري له اثر ذلك ويكون به محفوظاً من كل ما يكره ما دام
معتصماً بالتذكر وان قصر في اكثر التكاليف ما لم يكن منكراً واما الاعتصام باللفظ مع
اتيانه بالمنافيات فلا يكاد ينتفع به نعم لولازم ذلك لا حصل له نوع وقاية في الجملة
بنسبة ما اعتاد به نفسه فاذا اتوقى من الخلق ان يطلعوا على عوراته سترت عوراته او
اكثرها عن عامة الناس واما الخواص فتظهر لهم عوراته منكشفة على نحو ما اشار اليه الشيخ
في شعره حيث يقول: ثوب الرياء يشف عما تحته * فاذا التحفت به فانك عاري * واعتصام
المص من اي الاقسام وانت اذا عرفت الاقسام واردت ان تعرف الشخص من اي الفرق
فانظر الى يقينه ويقيني للمرء في تحمله كما اشار اليه امير المؤمنين ع فان كان قوله من قولهم ع
ورايه من رايهم واعتقاده من اعتقادهم فهو يميل معهم حيثما مالوا وان كان من حيث تمييز
الدين فهو يميل معه حيثما مال واعلم ايها الناظر في كلامي اني المعتقد اني اذا قلت قولاً في
احد على كالتبيين لا يغادر ان صغيرة ولا كبيرة فلا تتوهم على ان بيني وبين المص شيئاً من عداوة
او حقد او حسد او تكبر او شيء حداني الى الرد عليه بغير بيان الحق فاني انا وانت مسؤولان
ولا تتوهم انه كما يجوز عليه الغلط والغفلة يجوز علي لانك اذا تتبعت كتبه وجدته يميل في
عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي وعبد الكريم الجيلاني وابن عطاء الله واضرابهم ويأول
كلام اهل البيت ع على كلامهم ويحمله على مراد اعدائهم ولا كذلك انا وتتبع كلامي تجد كل قول
وكلام فيه لا يطابق صريح كلامهم ع وما دلوا عليه قد زيفته وابطلته بادلتهم ع الى ان
افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون واسمع كلام المص في دعواه حيث يقول الى ان قال
فيما انعمت علي وقد امرت واما بنعمة ربك فحدث ثم اسمع ما اقول له يا شيخ ان الله سبحانه امر نبيه ص

الذي قد ثبت ان الله سبحانه انعم عليه بنور الولاية والنبوة وصدقه بالمعاجز الباهرة والبراهين
الزاهرة واما ما سواه فلا تصل اليه نعمة من الله عز وجل الا بتبليغ النبي ص واداء عنه ثم
ولا يثبت لمدعيها شيء منها الا بالاخذ عنه والاتباع له واللزوم لما اخذ النبوة المدعي
في ثبوتها فان كان قول المدعي من قوله ص واعتقاده على سبيل اعتقاده وتحديده على نهج تحديده
فله ان يقول والا فلا واما تحقيق قوله وان شاءت او ظلمني نفسي اه فيحتاج الى تطويل ولا
طائل فيه فيما نحن بصدده قال وهذه المسائل المرسومة في هذه الرسالة الموسومة بالحكمة
العرشية بعضها يندرج في الايمان بالله وبعضها يندرج في العلم باليوم الاخر وهذان
العلمان المشار اليهما في كثير من ايات القران بالايمان بالله واليوم الاخر هما اشرف
العلوم الحقيقية التي بها يصير الانسان من حزب ملئكة الله المقربين وبانكارهما وجحودهما
يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة المؤمنين ويحجب عن جمال رب العالمين ويحشر
مع الشياطين كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
اقول يشير بتسميتها بالعرشية لانه استوى بنور قلبه على ما اودع فيها من المسائل فاذكر
مستفيد بنسبة قابليته واستعداده من جواهر المعارف الزواهر من الايمان بالله ومن
العلم باليوم الاخر وهذان العلمان الذي يشير اليهما يعني بالاول منهما معرفة الله الحقيقية
التي عرفه بها انبياؤه بالبراهين القطعية كما ذكره في اخر الكتاب وانما عبر عن هذا العلم
بالايمان للاشارة الى انه من مدارك القلوب التي هي مقر اليقين والثبات التي تجرد
هذه المدارك عن الصور النفسانية اذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة وذلك لا تناول
من قول امير المؤمنين ع وانما تدركه القلوب بحقايق الايمان فلذا عبر عنه بالايمان وفي
معرفة اليوم الاخر عبر بالعلم لان مداركه بالصور النفسانية والعلم صورة المعلوم وانما
كانا اشرف العلوم لان العلم قسمان قسم يطلب لذاته وقسم يطلب لغيره والذي يطلب
لذاته هو النهاية فيكون لا شك اشرف من الذي انما يطلب بالعرض لغيره والذي يطلب
لغيره قد يكون ليطلب له غيره فتكون اشرفيته اضافية ومعرفة الله وتوحيده شيء واحد في
الحقيقة اذ لا يثبت احدهما بدون الاخر هذا في طريقة اهل الظاهر الذين تتكثر عندهم
الحقيقة الواحدة بتكثر مفاهيمها او مفاهيم ياخذونها من مدلولات الالفاظ على حسب
افهامهم القاصرة وابصارهم الحاسرة وهي اقرب طريق للشيطان الى اغواء الانسان واما معرفة

الحجة

الصحيحة بمعرفته عزّ وجلّ بتوحيده اذ ليس المراد بالتوحيد تفريده وتمييزه من غيره اذ
ليس معه غيره بحيث لا يعرف الا بافتراقه من ذلك الغير وانما توحيده انه هو وليس يعرف
الا بهذه المعرفة توحيده وتوحيده معرفته وكذلك معرفته عدله بل معرفة نبوة انبيائه
وولاية اوليائه ومعرفتهم صلوات الله عليهم اجمعين وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه
عن امير المؤمنين عليه السلام ان قال عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله عزّ وجلّ الا ان قال عبدي وان
لم يشهد ان لا اله الا انا وحدي او شهد بذلك ولم يشهد ان محمدا عبدي ورسولي او شهد
بذلك ولم يشهد ان عليا بن ابي طالب خليفتي او شهد بذلك ولم يشهد ان الائمة
من ولده حججي فقد جحد نعمتي وصغّر عظمتي وكفر بآياتي وكتبي ورسلي ان قصدني حجبته وان سألني
حرمته وان ناداني لم اسمع نداءه وان دعاني لم استجب دعاءه وان رجاني خيبته وذلك
جزاؤه مني وما انا بظلام للعبيد الحديث اشارة اي في هذا الحديث اشارة الى ان معرفة
نعمه اي معرفة مقاماته وعلاماته ومعانيه اي معاني افعاله ونحو ذلك كما اشرنا اليه
من لم يعرف الآية والدليل لم يعرف المدلول لان المدرك انما هو الآية والدليل فمن لم يعرف
ما يدرك لم يعرف ما لا يدرك قال امير المؤمنين عليه السلام وجوده واثباته ودليله آياته وتوحيد
وحدانيته لكل من سواه انما هو اثباته بآياته واما الايمان باليوم الآخر فمن لوازم
الايمان بالله اي بوجوده وتوحيده وعدله وتفرده بملكه وتوحده بسلطانه الذي
سقطت الاشياء دون بلوغ امده ولا يبلغ ادنى ما استأثر به من ذلك اقصى
نعت الناعتين ولا تنكشف انوار ذلك الا كما ينبغي لاكثر الخلق المكلفين الا يوم
القيمة وقد وعد سبحانه ببيان كل ما وصف به نفسه وصفاته وافعاله وما يتعلق بذلك
وما يرتبط به في مثل قوله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى
وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذين لا يعلمون ليبين لهم الذي
يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين فلهذا نستلزم البيان ما
دعا اليه المستلزم لبيان صدق وعده المستلزم لتحقيق عدله وحكمته ولا ريب
ان هذين العلمين اشرف من سائر العلوم الشرعية سواء عللت الاشرفية بالشرف
الذي المطلوب لذاته والمطلوب لغيره ام يكون اشرفية العلوم باشرفية موضوعاتها لانهما
اشرف العلوم الحقيقية على الاعتبارين لان العلوم التي بها يصير الانسان من حزب

[illegible] قال امير المؤمنين عليه السلام [illegible] فناداه [illegible] على الامام [illegible] الغيب [illegible]

ملائكة الله المقربين مثل علم الطريقة أي علم اليقين والتقوى الموسومة بتهذيب الأخلاق
وتعديل أحوال النفس بل روى شقيق البلخي عن الصادق ع في مصباح الشريعة في تفسير قول
النبي ص عليه وآله طلب العلم واجب على كل مسلم وقول أمير المؤمنين ع عليه اطلبوا العلم ولو
بالصين قال الصادق ع يعني علم اليقين والتقوى والمراد به علم الأخلاق أي العلم بأخلاق
الله وآداب الروحانيين وكذلك علم الشريعة وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية للعمل
بأوامر الله واجتناب نواهيه وما طلب من العلوم لتهذيب العمليين فإن القائم بهذه العلوم
كما أمر من اقترانه بالعمل عالم يصير من حزب ملائكة الله المقربين وهم ملائكة الحجب الكروبيين
وهم حقائق الأنبياء والمرسلين كما رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر عن الصادق ع
وقد سئل عن الكروبيين فقال ع قوم من شيعتنا من الخلق الأول جعلهم الله خلف العرش
لو قسم نور واحد منهم على أهل الأرض لكفاهم ولما سأل موسى ع ما سأل أمر رجلا من الكروبيين
فتجلى للجبل فجعله دكا وقوله وبآيات ربه وجحود بآيات يقع في ضلال مبين يريد به أن الجحود بهذه العلوم
لا سيما الإشراقيين يصير كالكافر بآيات ربه عن معرفة أي من بعد ما تبين له الهدى لأن الإنكار
لا يكون إلا بعد المعرفة قال تعالى أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى يعرفون نعمة
الله ثم ينكرونها وكذلك الجحود إنما يكون بعد العلم والبيان كما قال سبحانه وجحدوا بها و
استيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ولا شك أن من أنكرها بعد المعرفة وجحدها بعد الإقرار و
الاستيقان يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة المؤمنين والربقة بكسر الراء حبل تربط
به الحيوانات وأحكام الإسلام وحدود الإيمان التي تجمع منه قد شبهها بالعروة التي في
الحبل والخروج عن ربقة المؤمنين أو المسلمين عبارة عن الخروج عن حدوده وأحكامه فمن
خرج عن ربقة المؤمنين فقد خلع ربقة الإسلام ومن خرج عن ربقة المسلمين دخل في حزب الكافرين
وحجب عن جمال رب العالمين أي عن معرفته ومعرفة أوليائه وطاعتهم وما يترتب عليها من
النعيم الدائم وحشر مع الشياطين أي شياطين الإنس من أزواجه أي أمثاله من أبناء صنفه و
شياطين الجن من قرنائه المقيضة لمن يعشو عن ذكر الرحمن وشياطين الإنس هم الذين
ران على قلوبهم أي غلب وحظر بجدار قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصي علة الرين وقابليته
التي هي علة تعلق غضب الله سبحانه بإحداث الرين على قلوبهم كما قال تعالى وقالوا قلوبنا غلف
بل طبع الله عليها بكفرهم فإن فعلهم المعاصي باختيارهم هو علة الطبع والرين ولهذا قال بل ران

على قلوبهم ما كانوا يكسبون فنسب سبحانه الرين على قلوبهم الى ما كانوا يكسبون من المعاصي
وان كان سبحانه هو الموجد له الا انه لم يكن موجدا له بمحض فعله في خصوص محبته ورضاه وانما
اوجده بمقتضى افعالهم الوقيحة واعمالهم القبيحة كلا انهم اي حقا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
اي يوم يقوم الناس لرب العالمين لمحجوبون عن ثوابه ورحمته تعالى فهذا اوان الشروع في عرض
هذه الانوار على صحائف الاذهان والافكار والحوالة الى كتبنا المبسوطة في اقامة الحجج و
البراهين في كل من المسائل والانظار الى اشارة خفية يكتفى بها للفوائح اللطيفة وتهتدي
بها النفوس المتوقدة الشريفة ونوردها في مشرقين اقول انه يريد ان في قلبي جواهر من العلم ذكر
الى اخر ما ذكر سابقا فبعد ان بينت انها ليست من نحو ما ذكروا وانها من مشكوة النبوة و
الولاية فلا يتوقف طالب النجاة والنور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده فهذا وقت الشروع
في عرض هذه الجواهر على صحائف اذهان الطالبين وافكار المريدين من حيث الفطرة فان الحق
اذا ورد مجردا عن الدليل وكانت الفطرة باقية لم يتغير قبلته واما اذا تغيرت كانت للشخص
طبيعتان طبيعة الفطرة وهي صورة الحق وطبيعة التطبع الذي يخالف الطبع والاولى تقبل الحق
بغير دليل لموافقته لها والثانية تنكره فاذا اقام الداعي الدليل المحكم الرافع لكل شبهة فان
كانت الطبيعة لم تبلغ حد الملكة بل هي في سلطان الحال امكن قبول الحق لبقاء مقتضى
الفطرة اي لم يستول التطبع على جهات النور من القلب ولو بتكرار الدليل ومداومة الاستدلال
والمراد بمقتضى الفطرة ان النكتة البيضاء التي في القلب لم يستول عليها سواد المعاصي واما اذا كانت
الطبيعة الثانية التي هي طبيعة تغيير خلق الله وتبديله كانت طبيعة لا تطبعا بل كانت ملكة
لا حالا فانه لا يقبل الحق وان كرر عليه الاستدلال بالادلة القاطعة وهو قوله تعالى كلا بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون اي غلب وغطى عين البصيرة نعم هو بالفطرة الاولى يعرف الحق
ويعترف به ولا يقبله ولا يعمل به وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا اذ لم يبق للفطرة
مقتضى لاستيلاء المعاصي بنكتتها السوداء على نكتة الفطرة البيضاء وقوله والحوالة الخ يريد انه
اذا توقف الفهم بعروض الشبهة او عدم الاحتمال الا الدليل فهو مذكور في مثل الاسفار والشواهد
الربوبية واقول انما يذكر في كتب المبسوطة البراهين المنطقية وهي لا تفيد العلم العياني كما هو
المدعى وانما تفيد اسكات الخصم واقناعه على انها اذا كانت قطعية انما ينتفع بها من لم يغلب
الدين على قلبه فان الله سبحانه يقول انما انت منذر من يخشاها ويقول ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة

وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله بان يغير ما
هم عليه وتغيير الخلقة وتبديلها ما قد يكون من الكل المعاصي وقد يكون من العلوم فان العلوم
اذا لم يكن مستفادة من آثار اهل الحق بهو رسخت في قلب المتعلم ونفسه كانت اسوء
حالا من الاعمال السيئة واشد اضلالا ولهذا الحد تعليم الجاهل وتعلمه اقرب واسهل من تعليم العالم
وتعلمه وهذا جار فيما نحن بصدده فان قلت هذا وارد في حقك قلت انا راض بهذا وحقه
ولكني غير راض به في حق امير المؤمنين عم واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه واهل بيته لانهم لم يقل
بشيء من نفسه لم يكن عنهم ع فاذا اعترضت على قولي عنهم ع كنت معترضا عليهم ولا كلا
كثير ممن يدعي واله على الجميع استشهاد المستدل فاذا وجدته يستشهد بكلام زيد وعمرو
او بكلام امير المؤمنين ع ويأوله الى كلام زيد وعمرو فهو ممن ياخذ من زيد وعمرو واذا و
جدته يستشهد بكلام امير المؤمنين ع واله او بكلام زيد وعمرو ويأوله الى كلام امير المؤمنين
فهو ممن ياخذ عن امير المؤمنين واله ع ومن ياخذ عنهم لا يرد الاعتراض في حقه حيثما اذا
كان ممن يعرف ادبهم ع من تعليمهم ويعرف مراد حضرته فافهم قال المشرق الاولى في العلم
بالله وصفاته واسمائه واياته وفيه قواعد لدنية في تقسيم واثبات اول الوجود
ان الموجود اما حقيقة الوجود او غيره ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود
من عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود
فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل
بديهة فكذا الملزوم اقول انما قال مشرق لان المشرق هو جهة بدو النور والاشراق فيريد
بذلك انه تبتنى المشرق بتاسيس اثبات معرفة الله في قلوب المريدين كما هو مدعاه و
المراد بالعلم بالله معرفته وهي معرفة الذات ومعرفة الصفات بانها غير الذات ومعرفة
الاسماء بانها هي الذات المتصفة ببعض الصفات ومعرفة الايات بانها هي الامثال
التي ضربها في خلقه لخلقه كما قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
وفي هذا المشرق قواعد ارضوا بها كلية لان القاعدة في اصطلاح العلماء هو الامر الكلي المنطبق
على الجزئيات فقال قاعدة لدنية اي لم يكن عن سماع ولا نقل وانما هي من الكشف المستفاد
من التدبر في الايات الافاقية والانفسية وقد تقدم ما اشرنا اليه من حال الكشف الذي
وان فيه الحق وفيه الباطل وان صورتي الحق والباطل متشابهان وتقدم في تقسيم بكثرة واحدة

من غير تنوين لأن المضاف اليه مقدر لفظا لان تقسيم واثبات المعطوف على تقسيم
مضافا فان اريد اول الوجود فيكون اول الوجود هو محل التقسيم ولا اشكال فيه على رأي المص
لأن اول الوجود حقيقة الوجود وحقيقة الوجود عنده في نفس الامر هي محل التقسيم بان
يكون الخالص منه واجب الوجود والمشوب منه بالنقائص ممكن الوجود لما لحقه
من عوارض مراتبه ولهذا صدق اطلاق الوجود على الخالص والمشوب من باب الا
شتراك المعنوي ويكون اطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن كاطلاق لفظ البياض
على بياض القرطاس وبياض الثوب والتراب وليس ذلك عنده الا انه حقيقة واحدة
في بعض افرادها واجب الوجود ومخالصها قبل تنزله وبعض افرادها ممكن الوجود
بعد تنزلها اختلط كل فرد منها بعوارض رتبة تنزله وهذا وامثاله هو الجواهر الزواهر
والعلم اللدني فالحكم لله العلي الكبير واما على رأينا المستفاد من مذهب ساداتنا
وموالينا ع ان محل التقسيم هو الوجود الحادث الذي احدثه الله بفعله لا من شيء عند من
يقول بقولنا وعند المص ومن يقول بقوله اما ماعندنا فظ واما ماعند المص واتباعه
فيلزمه ان محل التقسيم لايكون الا الآحاد لانه ممكنة ولو اجمالا فان من افراد الافراد
من افراد الحقيقة الواحدة الصادقة على كل فرد لذاته من حيث هو ارج قطع النظر
عن عوارض الرتب اللاحقة له فقد ادرك هو في تلك الحقيقة وما يشيرون اليه كا
الخشب فان صرفه هو هذه الهيولى والصورة النوعيتان في ما الافراد التي لحقتها العوارض
الغريبة كالباب في السرير والصنم فان حصصها هي بعينها تلك الهيولى والصورة النو
عيتان وانما لحقتها عوارض مراتب تنزلاتها فتغايرت بالمشخصات والعبارة الصريحة
عن مقاصدهم ان الحق تعالى مادة كل شيء كما قلنا في الخشب والصورة الموهومة هي العبد من
حيث نفسه ولهذا قال بعضهم انا الله بلا انا يعني ان الانانية هي العبد وهي في الحقيقة
حدود خارجة عن حقيقة الماهية المحدودة واسمع قول امامهم محيي الدين في الفتوحات
المكية نقلته من انتمائها بها للشيخ ابي حيان الطبيب لتبراز قال في الباب الثاني و
احدى وثمانين في معرفة منزل الفهم واقامة الواحد مقام الجماعة من الحضرة المحمدية صلعم
في صلوة العصر ليس لها نظير لضم الشمل فيها بالحبيب هي الوسطى لا مرية فيه دور يحصل على
امر محبيث فسماها العصر لانه ضم الشيء الى الشيء لاستخراج مطلوب فضمت ذات عبد مطلق

في عبوديته لا تشوبها ربوبية بوجه من الوجوه اذ الذات حق مطلق لا تشوبها عبودية بوجه من بهم التي لطلب الكون فلما تقابلت الذاتان بمثل هذه المعاني كان المعتمد على الكمال للحق والعبد كان المطلوب له وجه العجز فان فهمت ما اشرنا اليه فقد سعدت والقيتك على مدارك الكمال فارق فيها انتهى يريد بالمعتمد من العبودية الصرف التي هي الصورة والحدود والهيئة الموهومة ومن الربوبية الصرف التي المادة الوجودية هو الانسان الذي هو على الكمال للحق والعبد وقال عبد الكريم الجيلاني في كتاب الانسان الكامل بعد كلام طويل في اسم الله قال فاستدارة راس الهاء اشارة الى ان رحا الوجود الحق والخلق على الانسان فهو في عالم المثال كالدائرة التي اشار بها اليها فقل ما شئت ان قلت الدائرة حق وجوفها خلق وان شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق فهو حق وهو خلق وان شئت قلت الامر فيه بالابهام فالامر بالانسان دور بيني انه مخلوق له العبودية والعجز وبين انه على صورة الرحمن فله الكمال والعز قال الله تعالى والله هو المولى يعني الانسان الكامل الذي قال فيه الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون لانه يستحيل الخوف والحزن وامثال ذلك على الله لان الله هو الولي الحميد وهو يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير اي الولي فهو حق متصور في صورة خلقية او حق متحقق بمعاني الهية فعلى كل حال وتقدير في كل مقام وتقرير هو الجامع لوصف النقص والكمال وان طرح في ارض كونه بنور شمس المتعال فهو السماء والارض وهو الطول والعرض وفي هذا المعنى قلت - لي الملك في الدارين لم ار فيهما سواي فارجو فضله او فاخشاه - الى ان قال من هذه القصيدة وهي طويلة - وانني للانام وسيد لجميع الورى اسم وذاتي مسماه لي الملك والملكوت جلت سمتي لنا الغيب والجبروت منى منشاه - الى اخر قصيدته وكلامه وقال ايضا في الكتاب المذكور - وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع - وهذا ايضا من كبار الائمة واذا اتتبعت كتب المصنفين مثل الكتب وغيره وجدت قوله قول هؤلاء الا ان عباراته واستدلالاته يغطون بهذه الآلات الحكماء بخلاف عبارات هؤلاء ولا شك في كون المستفاد منها اكتناه الذات لان الوجود عندهم حقيقة واحدة الا ان الصوفية عباراتهم [illegible]

في كبرا

في كثير من عباراته بذلك مثل كون الخلق منه بالترشح ومثل الوجود حقيقة واحدة يعرفها
واجب الوجود ومشوبها الممكن ويأتي في المشاعر وغيره ان الوجودات المشوبة با
النقايض لم يكن لذاتها لان ذاتها منزهة عن ذلك وانما لحقتها لخصوص مراتب التنزل
وعلى ما هو الحق من ان محل التقسيم هو الوجود الممكن ان اتحاد هذه الحقيقة ليس واقعيا
وانما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة فان لفظ الوجود لم
يوضع لذات وانما وضع لصفة اعني معنى المصدر اي الكون في الاعيان كما قال بعض الصوفية
من ان الوجود عند العوام هو الكون في الاعيان واما عندنا فالوجود ما به الكون في
الاعيان انتهى اقول وكلام العوام حق بحسب وضع اللغة واما ما به الكون في الاعيان
فهو الموجود وهو حقيقة مادة الشيء اذ بها مع تحققها بالمعينات الجنسية او النوعية
او الشخصية يتحقق الكون في الاعيان وهذا اظهر من الشمس لمن فتح عينيه ونظر في نفس الامر
واما من غمض عينيه ونظر الى من قال فانه يرى ان الوجود شيء موجود الا انه يتصور شيئا اخر
الشيء لانه لا يفهم ما يقول ولكن يتبع من يقول تبعا لغيره كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب
من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون
صافية تجري بامر ربها لا نفاد لها هذا وقد اجمع العقلاء من الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبي
والمص ممن يقول بذلك ويراد من هذا انه لا يمكن الا بان يكون له اعتبار من صانعه و
هو المادة واعتبار من نفسه وهو الصورة والصورة عبارة عن الفصل في النوع او حصته يعني
الفصل في الشخص والمادة عبارة عن حصة من الجنس في النوع او عن حصة من حصة
النوع في الشخص والاجناس اي الحصص الجنسية لا تتقوم الا بالفصول وكذا الحصص
النوعية والمراد بعدم تقومها بدون الفصول انها في نوعها قبل الفصل شايعة غير متعينة
بدون المميز فاذا فرض ان حصة الانسان المادية شايعة في الوجود الصرف قبل تنزلها
الى رتبة الفصل كانت ممازجة للواجب اذ لا يمكن تميزها فيه فيكون متكثرا او محلا للغير
وبعد التنزل وتعلق الفصل كان لها حالة التركيب في الحالة الاولى حالة البساطة
اذ حالة الاتصال غير حالة الانفصال وكان للواجب الذي هو محلها اما كلها او كليها حالة
في الحالة الاولى لانه قد تنزل من ذاته شيء سواء فرضته جزءا ام جزئيا ام اشراقا ام غير
ذلك فانها حالة اخرى غير الاولى ومختلف الحال لا شك حادث اتفاقا ثم ان هذا الحقيقة

النازلة المنحطة مجانسة لما تخططت عنه ولهذا انجر معهم عن هذا المعنى في الانكار و
على من جعل الملائكة بنات سبحانه بقوله تعالى وجعلوا له من عباده جزءاً لان الولد جزء
من والده ومناسب فقال تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً اي مناسبة فيلزم
على قوله وقول اتباعه احتياجهم الى الماهية لانه من جنس من لا يتقوم الا بها و
ان الوجود الممكن يتقوم في عالم الاكوان ويظهر بدون الماهية فتبطل الكلية المتفق
عليها ان كل ممكن زوج تركيبي وهو خلاف دليل العقل من ان الممكن لا يتكون الا ذا
جهتين جهة من ربه وجهة من نفسه وخلاف قول الرضا ع قال ان الله لم يخلق شيئاً فرداً
قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده وان قال الشيخ
ان الواجب عز وجل وجود بحت لا احتياج في قيامه الى شيء غيره من ماهية وغيرها بخلاف
الوجود الممكن قلنا هذا حق ولكن يلزم ان الوجودين متغايرين لا يجمعهما حقيقة
واحدة كيف وهما على حد كمال المباينة الذي هو خلاف المجانسة والمماثلة والمعاكسة
والمضادة لان هذه النسب نسب الخلق قال امامنا الرضا ع كنهه تفريق
بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعني ان مثل المجانسة والسنخية والمماثلة و
المشابهة والمعاكسة والمضادة والمقابلة والمخالفة نسب للخلق فاذا ذكرت
فهي حدود للخلق وان نسبت في التنزيه كما لو قلت هو سبحانه ليس بجسم فان النفي
تحديد للجسمية والجسمية وصف للخلق ولا يوصف بشيء من ذلك لا ينفي الجسم ولا
بالجسم وانما ذلك للتحديد لا الاثبات معرفة من هو ثابت في الاذهان عند العلماء ان محل
التقسيم مع لحاظ التسمية من يصدق عليه اسم الوجود من حيث انه اشتقاقي في
اللغة الفارسية ثلاث انواع احدها مثال الفاعل واسمه كالقائم بالنسبة الى زيد
فانه اسم لفاعل القيام لا الذات زيد والآلة ان زيداً ابداً قائماً ولهذا امثال الفاعل
اسم لمحدث القيام من حيث هو محدث للقيام لا مطلقاً وهذا هو الذي عناه الحجة ع
عجل الله فرجه وسهل مخرجه بقوله في دعاء شهر رجب ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان
يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء وهو المسمى
بالعنوان وثانيها الفعل اعني المشيئة والارادة والابداع وما اشبه ذلك وثالثها
المفعول الاول وهو عندنا هو النور المحمدي وهو اول فائض عن الفعل ومن اشعته خلق

الله سبحانه كل شيء المؤمن من نفس الشعاع والكل في من عكس الشعاع فالأول آية
الله العليا من عرفه فقد عرف الله لانه وصف الله الأعلى الذي وصف به نفسه ومن
عرف الوصف عرف الموصوف والثاني هو امر الله الذي به قامت الأشياء قيام صدور
وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة الى الكتابة والثالث هو امر الله المفعول الذي به
قامت الأشياء قيام تحقق اي قياما ركنيا وهو كالمداد بالنسبة الى الكتابة
وهذه الثلاثة هي التي يمكن ان تكون محلا للتقسيم وان كانت انما جعلها حقيقة الا
التسمية وان التقسيم في كل شيء بحسبه فاذا طلبتها بالتقسيم امتنعت عليك لان
التقسيم انما يصح في الحقيقة التي تتساوى افرادها او اجزاؤها في ذات جهة التقسيم لانك
تريد تقسيمها من افراد ذاتية منها ولو اردت تقسيمها من حيث التسمية صح
كان تقول الذي يطلق عليه اسم الوجود ينقسم الى ما يصح بالمقامات والى ما يصح بالعلامات
والفعل والى ما يصح بالمفعول ومثال ذلك في المحسوس قائم بالنسبة الى زيد هو احد مقاماته
لانه صفة صيغت من فعله واثر فعله الذي هو القيام وحركة احداثه للقيام هي فعله كالمشية
في حق الله عز وجل وله المثل الأعلى والقيام هو اثر الفعل ومتعلقه كالحقيقة
المحمدية المسمى بالنور المحمدي واما قول المص فبان يتصور حقيقة بسيطة ونقسمها في
باطنها الى صرف الوجود اي خالصه عن الخلط وجعله هو الواجب تعالى والى الوجودات
المشوبة بالنقائص وجعلها وجودات الأشياء وبالغ في بيان الجواهر الزوائد
ويقول بان هذه الاعدام والنقائص لم تلحق هذه الوجودات لذواتها لتنزهها عن
ذلك وانما الحقتها من عوارض مراتب تنزلها ولهذا يمثلونها بالثلج وهو سبحانه كالماء
فالكسر ادعرض للثلج لم يعرض للماء فكلا عندهم الوجودات مع قطع النظر عن العوارض
صرف الوجود فاذا الحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل فان قلت ان المص لا يريد
هذا قلت لك انا اذا لم افهم مراده فهل كان صدره الملا محسن يفهم مراده ومقصده
قصده لا يسعك الا رد ذلك فاقول لك قال داماده الملا محسن في الكلمات المكنونة
كما ان وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه عز وجل
قديم كذلك صفاتنا من الحيوة والقدرة والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الا
انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه قديمة لانها بالنسبة الينا صفة لنا ملحقة

بناء الحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة اليه سبحانه قديمة لانه صفاته لازمة
لذاته القديمة وان شئت ان تتعقل ذلك فانظر الى حياتك وتقييدها بك فانك لا
تجد الا روحا تختص بك وبك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك ووقفت
من حيث الشهود ان كل حي في حيوته كما انت فيها وشهدت سريان تلك الحيوة في جميع
الموجودات علمت انها بعينها اثر الحيوة التي قامت بالحي الذي قام به العالم واثر الحيوة ا
الالهية وكذا سائر الصفات الا ان الخلايق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها
كما نبهنا عليه غير مرة وهذا احد معاني قول امير المؤمنين ع حيث قال كل شيء خاضع له و
كل شيء قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف انتهى فاذا لم يكن
قوله هذا قولا بوحدة الوجود الجمع بين العلماء على تكفير معتقده فما القول بوحدة الوجود اذا
بل هذا قول بوحدة الوجود ووحدة الموجود ومع هذا اصرف كلام امير المؤمنين ع عن مراده
الى مراد الملحدين بان جعل قوله كل شيء قائم به اي قائم بذاته والله يقول ومن اياته ان تقوم
السماء والارض بامره والصادق ع في دعائه يقول كل شيء سواك قام بامرك والمراد با
الامر اما الفعل فكل شيء قام بفعله قيام صدور ويصدق عليه انه قام بامره اي الذي
بفعله واما الامر المفعول اعني الحقيقة المحمدية التي من شعاعها خلق مادة كل شيء فكل
شيء قائم بها قياما ركنيا كما هو شان المادة والله سبحانه اقام الاشياء بموادها كما في الدعاء
يمسك الاشياء باظلتها اي بموادها وصورها ويصدق عليه ان الاشياء قائمة به اي بفعله و
كذلك قوله ع غنى كل فقير يعني يمده بما يجبر فقره ويتم نقصه ويقوي ضعفه بشيء يصل الى الفقير
المحتاج لم يكن وصل اليه قبل ذلك ولا يجوز ان يكون ذلك الممد جزءا من الذات القديمة ع
اي بل من شيء ممكن من نوع المحتاج ولو كان من ذاته لتجزأ وتغيرت احواله فيا سبحان الله
كيف طبع على قلوبهم بضلالهم وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا ومع هذا فالبلية الكبرى
انهم يقولون انه مذهب ائمة الهدى ع واعظم بلية تعصب مريديهم لهم بان الحق ما
قالوا ومن قولهم كما مر ان وجود الاشياء وحقايقها قديمة وانما التغير في العوارض اللاحقة
لمراتب التنزل اقول الملا محسن قبل الكلام الذي نقلنا عنه وهو طويل قال في تبيان لبيان سر القدر
ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجة عن الحق بل هي نسب وشؤون ذاتية فلا
يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقايق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل

والجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان فبهذا نعلم ان الحق سبحانه لا يعتري من نفسه
شيئا للشيء اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد وامره
الواحد عبارة عن تاثيره الذاتي الوحداني باضافة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات
القابلة له الظاهرة به والمظهرة اياه متعددا متنوعا بمختلف الاحوال والصفات بحسب
ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة المتعينة في علم الازل انتهى اقول قوله المنبسط على الممكنات
غلط على مذهبه بل ينبغي ان يقول المنبسط على القديمات الازليات سبحانه وتعالت عن
مقالة المسلمين والحاصل انهم ليقولون منكرا من القول وزورا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم ولقد اطلت في بيان مرادهم فعسى ان يرتدع مريدهم وقوله اما حقيقة الوجود يعني بالوجود
الذي ليس كمثله شيء غير الوجود من عموم يشمل الاشياء والمص يقول صرف الوجود بسيط الحقيقة
وبسيط الحقيقة كل الاشياء فان عموم انتفى عمن هو كل شيء او خصوص يفيد التحديد بكل انواعه
او حد يتركب من جنس وفصل فان حده انتفى عمن هو شيء لا يسلب عنه شيء كما ذكره في رسالته
على ان بسيط الحقيقة كل الاشياء فان قوله شيء جنس وهو جنس تحته شيء يسلب عنه شيء وشيء لا يسلب
عنه شيء وهذا حد تام قد اشتمل على جنس وهو شيء وفصل وهو لا يسلب عنه شيء او نهاية بان
ينتهي اليه شيء وان نهاية انتفت عمن انتهت اليه جميع الاشياء او ماهية يعني مغايرة للوجود
والا فلا ماهية لشيء من الخلق الا انه لا ماهية له سبحانه لكنا قلنا ان المخلوق له وجود وماهية
لانه لا بد له من اعتبارين من صانعه وهو جهة وجوده اي مادته المحدثة لا من شيء ومن اعتبار من
نفسه وهو جهة ماهيته وانيته اي صورته المحدثة من نفس مادته من حيث هي واما الحق فهو
وجوده هو ماهيته بلا مغايرة لا في الذهن ولا في الخارج ولا في نفس الامر لا فرضا ولا اعتبارا او نقص
بان يحتمل زيادة فيما هو كمال او عدم بان يفقد ما يصح عليه ولكن لو بنينا على مذهب المص واتباعه
قلنا افاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات هل هو كمال في حقه تعالى ام نقص فان كان كمالا كان
فاقد الكمال قبل الافاضة وان كان مفيضا في الازل كانت الموجودات غيبها وشهادتها جواهرها واعراضها
ازلية وان كان نقصا في حقه فان كانت الافاضة في الازل لشابه نقص لذاته فلم يكن صرف الوجود
وان كانت بعد الازل ساوى الوجودات الممكنة لانها عند المص واتباعه لم يلحقها النقص لذاتها وانما
لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها فيكون الواجب كذلك فلم يكن لتقسيمه محصل ولا فائدة ثم فرع على تقسيمه

فقال في نحو الاستدلال فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شي من الاشيا،
موجود الكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم واقول بطلان اللازم والملزوم بما راده بديهة لا شك
فيه الا انه يرد عليه اشكال وهو ان شرط صحة الشكل ان يوصل بمعلومات الى مجهول وهذا وصل
الى ما هو اظهر من مقدماته معلوماته لان الوجود عنده قبل لحوق العوارض من صرف الوجود فهي
باقية على الصرافة لذ أوّان التغير لاحق للمراتب فنظير كلامه مثل قولك لو لم يكن زيد موجودا
لم يكن زيد موجودا مع ان العوارض ان كانت اشيا فهي من الوجودات والا فلم يلحق الوجودات
شي وكذلك مراتب التنزل والوجودات صرف الوجود او صرف الوجود هو الوجودات قال

اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص مشوب
بعدم او قصور وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اخذت
نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها بنفسها فضلا عن ان تكون موجودة لان ثبوت شي
لشي فرع على ثبوت ذلك الشي ووجوده وكذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه
تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية اخرى وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمي
وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا دخل له في موجودية الشي وتحصله وان
دخل في حده ومفهومه وثبوت كل مفهوم لشي وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى
ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشي والكلام عائد اليه فيه او ينتهي الى وجود بحت
لا يشوبه شي اقول قوله اما بيان اللزوم الى قوله او كان هذه الدعاوى من قوله وجود فكثير اما
اقول اما معنى وجود فشي لا يقول به احد الا احد رجلين اما ناطق بما لا يعقله ولا يتوهمه اذ
لا معنى لوجود الا حصول وثبوت ولكنه سمع هذا الكلام يدور على الالسن فعنى بقوله وجود
ما فهم من كلامهم فهو يعني المفهوم الذي حصله من الفاظهم فيتوهم شيئا وليس في الحقيقة شيا
الا المعنى الصفتي الذي يوصف به الثابت ولا استغرب كلامه من ملاحظة انه كيف يكون كل
الخلق يعبدون ما لا يفهمون فاني اقول لك ليس كل الخلق كذلك بل كثير منهم انكره وكثير قالوا هو معنى
الجبار وكثير قال هو المادة ومن قال هو المادة لا يريد ان لفظ الوجود موضوع عليها بل لان
الحكما، المتقدمين الآخذين عن الانبيا، ع عبروا عنها باعتبار معنى هست في الفارسية
فقالوا في التعبير تبعا لتعبيرهم وهذه آثار اهل الهدى محمد وآله ص واخبارهم في جميع خطاباتهم ومحاوراتهم

ما نطق احد منهم بهذا اللفظ مريدا ما اراده هو لا هم قط مع ان ظاهر كلام امير المؤمنين ع
انه اراد بالوجود هو الكون في الاعيان وهو المعنى المعروف بين الناس وذلك في قوله ع
لمن سأله يوم الجمل فقال اتقول ان الله واحد فقال ع يا اعرابي ان القول في ان الله واحد
على اربعة اقسام الى ان قال ع فاما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له
في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه عز وجل ربنا احدي المعنى يعني انه لا ينقسم في وجود
ولا عقل ولا وهم كذلك الله ربنا عز وجل والمراد بقوله ع في وجود يعني في الخارج ولا عقل يعني
في التصور والتعقل ولا وهم يعني في الفرض والاعتبار وهو ظاهر في المدعى من انه ع اراد بالوجود
الخارج يعني الكون في الاعيان لانه هو المعروف في الموضع الى لكن الناس طريقتهم جارية في
متابعة بعضهم بعضا من غير تامل ولا تدبر فيما سمعوا وما اشد العجب بعد قول الله ولكن اكثر
الناس لا يعلمون ولكن اكثرهم لا يعقلون ولكن اكثرهم يجهلون ولا يفقهون وان هم الا كا
الانعام بل هم اضل حتى انهم بالغوا في تشخيص هذا المعنى حتى ان المص في كثير من كتبه منها الخ
انكر ان يكون لله سبحانه ماهية وانما هو وجود بلا ماهية ولو فهم ما تكلم به لظهر انه نفى
ماهية ولا وجود له بالمعنى الذي يعني هو واتباعه وانما وجوده الذي يعرفه العباد ماهيته امير
المؤمنين ع بقوله وجوده اثباته ودليله اياته واذا استعملنا التسمية فكيف نسلم ان ما
يعني به في حق الحق عز وجل هو ما يعني به في حق الخلق حتى يقع فيهما على حقيقة واحدة لا
فرق بينهما في نفس الامر في الخارج الا ان الخالص منه حق والمشوب منه خلق مع ان المشوب
لم يلحق المشوب لذاته ولا يستحيي العالم المسلم ان يعرض كلامه هذا على العلماء العارفين بل و
الجاهلين واما نحن فنتكلم معهم فنطلق بالفاظهم ومعانيهم كما كنت اتكلم معهم وانا اعني المادة
او المعنى العام او المصدر او النسبة وقولنا فلان غير الوجود اما ماهية من الماهيات فنقول كما
قد ذكرنا في سائر كتبنا ورسائلنا ان الوجود له معنيان وكذا الماهية تارة يطلقان في الخلق الاول
الذي هو المادة والصورة النوعيتان الجنسيتان فنعني بالوجود المادة ونعني بالماهية الصورة
ومرة يطلقان في الخلق الثاني الشخصي فنعني بوجود زيد كونه اثر فعل الله ونور الله وصنع الله وهو
بهذه اللحاظ يعرف به اسمه لان الاثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع يدل على الصانع

ومنه قول امير المؤمنين عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عم يعني
بنوره الذي خلق منه ونحن بماهية زيد انه هو وبهذا اللحاظ لا يعرف به الله لان الله سبحانه
لا يعرف بهوية زيد فاذا قلنا الوجود او الماهية بالمعنى الثاني نريد به ما نطلقه في المطلق الاول
الثاني فلا تغفل عن هذا في كل موضع فقول المص اما ماهية من الماهيات اما ان يريد بالماهية فان اراد
بها شيئا هو فيما مضى شيء ليس بموجود وان لم يكن شيئا فالعبارة عنها غلط ولكن القوم اختلط
عليهم الامر وتمشت عليهم المناهج لانهم يريدون ان الماهيات اشياء لازمة للذات في الازل
فهي ثابتة فاذا اشرق نور الوجود عليها ظهرت ويتخيلونه شيئا كالنور اذا اشرق على الاثاث
الثابتة في المكان المظلم ظهرت ولهذا يقول فهي بالوجود موجود لا بنفسها فنقول اذا كانت
في علمه الذي هو ذاته كيف لا تظهر اليس الوجود الحق نورا بل لا تظهر حتى يشرق عليها نوره ثم اذا اشرق
عليها النور وظهرت هل نزلت عن رتبتها فتكون قبل الايجاد في اشرف منها بعد الايجاد ام
بقيت بعد الايجاد في محلها من الذات فتكون ذاته محلا للاغيار ام هي ذاته ام هي غير ذاته فهي وجود
ام النازل بالايجاد مثلها والحقيقة لم تزل اما تدري ما يفعل هو واتباعه مع انهم يجعلونها غير
الوجود وغير الوجود في مثل كلامه هذا وذلك انهم يرون ان الوجودات بذاتها واجبة والماهية
بذاتها واجبة ومعنى كونها ممكنة ان الجعل سبحانه الماهية الغير المجعول متصفة بالوجود الغير المجعول
فاذا قرن بين الازليين حصل ممكن تأمل بعين البصيرة والانصاف هل هذا قول موحد بل هذا
قول مسلم واريد اذكر لك كلامهم في هذا فانه صريح فيما قلت وان كان طويلا قال الملا محسن في
الكلمات المكنونة بعد ان ذكر ان الماهية ليست بجعل جاعل الى ان قال بل تأثيره
في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا
بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج لا ان يجعل اتصافه به موجودا في الخارج فليست الماهيات
في انفسها مجعولة ولا وجوداتها في انفسها ايضا مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة والوجودات
من حيث تعيناتها وخصوصياتها مجعولة وذلك لان الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث
التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه الحيثية فالوجود وجود

ازلاً

ازلا وابدا او الماهية ماهية ازلا وابدا غير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا او ليست الا
في مرتبة عيني الوجود والعدم بل انما وجودتها بالعرض وبتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا
يستحق وجود الا بل ثبوتا ومن هنا يعلم ان الماهيات عيني الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار
انتهى ما اردت نقله من كلامه فبالله عليك انا اقدر ان نكلام رد وتقبيح اعظم من تقبيح في تعجيم
كلامهم وبالله عليك الرد شيء وصفهم بالعدول عن الحق على ما سمعت من كلامهم مولى
الملا محسن في كتاب قرة العيون قال اعلموا اخواني ايدكم الله كما ايدني ما اهتديت الا بنور
الثقلين وما اقتديت الا بالائمة المصطفين وبرئت الى الله مما سوى هدى الله فان الجدد
الدرايته نه متكلم نه متفلسف نه متصوف نه متكلف بلكه مقلد قران وحديث پيغمبرم و
تابع اهل بيت اپيغمبرم ذكر فيه من هذا النوع القبيح ما هو سخن العيون فبالله عليك
الم يدل شيء من القران او من احاديث النبي او اهل بيته صلى الله عليه واهل بيته على شيء مما
ذكره بل الكتاب والسنة بريان الى الله من كلامه الفاسد والمعتقاده الكاسد والى الحكم
انا اذا نقلت كلاما لهم ما يظهر لكل ناظر بطلانه الا بان ابين كلمة كلمة ولا يسع المقام و
لكني اذا اوردته فمن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية يظهر له ما خفى على مريديهم
ثم اذا كان عندهم الماهية عيني الوجود وانما التغاير بالمفهوم كما سمعت من قول الملا محسن
ان الماهيات عيني الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار فالمصنف تقسيمه على الاعتبار
ام على الحقيقة فان كان على الحقيقة بطل اصل تقسيمه الذي جعله برهانه ودليله وان كان على الا
عتبار سقط دليله من عيني الاعتبار لانه يريد غير الوجود الصرف والماهية كما سمعت عيني
الوجود وهو حق الا ان يريد بالوجود احد الاعراض كالمصدر او العام والنبي او الرابط
فان الماهيات غيرها في الانظار القشرية واما في النظر الذي هو من نور الله فلكل شيء ماهيته
بنسبة رتبته من التحقق والثبوت وكذلك الوجود الخاص المنسوب بعدم او قصور فان
الوجود المطلق عندهم من حيث الحقيقة والذات واجبة فلا يصح في الحقيقة ان تكون للماهيات و
الوجودات المنسوبة غير الوجود كيف لا وهي عنده ازلية ابدية غير مجعولة بل هي في ذاتها
اشياء متحققة بمعنى الوجود غير هذا وقوله وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة

فيه ان الماهية اذا كانت عين الوجود كما سمعت من كلام داماد وانها اشياء ثابتة
غير مجعولة بالذات فما معنى كونها موجودة بالوجود وانما تكون موجودة بالوجود اذا لم
تكن شيئا ثم كانت بالوجود شيئا وايضا قد قدمنا كلاما كثيرا في شان هذا الوجود المصدري
ونقول ايضا اذا رجعت الى فطرتك وفهمك وقطعت نظرك عن كل ما قالوا وجدت بالبديهة
ان معنى كون الشيء موجودا انه هست ومعنى اوجده الله سبحانه يعني خلقه واحدثه ولم يكن
قبل ذلك شيئا كما قال سبحانه او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا يعني خارجيا
والمراد به مثلا زيد فانه لم يكن شيئا ثم احدثه سبحانه والمحدث هو الحيوان الناطق وان حقيقة
التي يسمونها بالوجود هل تحدث شيئا غير الحيوان الناطق ولهذا اجمع العقلاء من العلماء وا
الحكماء ان قولك الانسان حيوان ناطق حد حقيقي تام جامع لجميع ذاتيات الانسان فلو كان
الوجود حقيقة الانسان وهو غير الحيوان الناطق لما كان حدا تاما لكن لما كان المخلوق قبل
الخلق معدوما كان بعد الخلق غير معدوم بل هو موجود فيقال اوجده الله تعالى وجعله بعد العدم
ويرجع معنى الوجود الى واحد من المعنى المصدري او العام او النسبي او الرابطي وكلها من العام
بمعنى هست كما في الفارسية والمصنف الذي يبالغ في الوجود وانه شيء غير هذه لانه اصل الموجود
وهذه صفات الموجود ويتكلف التكلفات التامة ما يخرج في جميع عباراته عن واحد من هذه
وان لم يرده حيث لا يقدر على غيرها اذ ليس غيرها وانت اذا تتبعت كلماته وجدتها كلها تدور
على احد تلك الاربعة فتعرف ذلك بما اذا قابلت ما ذكره بهذه ومعلوم ان كل شيء اذا لم يوجد لم يكن
موجودا وانما يكون موجودا بالوجود اذا كان موجودا لا ان الوجود شيء تخلق به الاشياء
قائم بها او قائمة به الا موادها وصورها وهما صادران عن احداث الله تعالى لهما بفعله واحداثه وبذلك
الموجود يكون صدوري ونحن نعبر عن المادة بالوجود الموصوف وعن الصورة بالوجود الصفتي
وقولهم بالوجود موجودة لا بانفسها يريد به انها كانت ثابتة في العلم الازلي فاشرق عليها نور
الوجود كالالوان في المكان المظلم اذا اشرق عليها نور ظهرت وكانت قبل الاشراق ثابتة
غير ظاهرة وانت اذا نظرت في ذلك النور المظهر للالوان وجدته لا اثر له في ايجاد الالوان اذ هي
موجودة قبل اشراقه وهذا المراد هم وقد سمعت ما مثلت به الملا محسن من الثوب والصبغ وعلى ما قالوا

لا تكون الماهيات بالوجود موجودة نعم هي به ظاهرة وعلى هذا لم يكن الوجود حقيقة وانما
هو عرض من سائر الأعراض والحقيقة انما هي الماهية فانظر الى هذا التناقض والاضطراب
في كلامهم واعتقادهم ونحن نقول كما قالت ائمتنا عليهم السلام ان الماهيات قبل الايجاد لم تكن شيئا
لا موجودة ولا مذكورة ولا معلومة بل كان الله وحده سبحانه ولا شيء معه ولا يعلم
معه شيئا كما قال الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته
ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء و
كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة
على المقدور ومعلوم انه عز وجل امكن الممكنات على وجه كلي لا يتناهى في الكل والجزء متنزل
على وجه كلي امكان زيد فانه يمكن ان يكون بحرا وارضا وسماء وبرا وحجرا وحيوانا ونباتا
وجمادا وجنة ونارا ونبيا وكافرا وملكا وشيطانا وماء وهواء وملحا وعينا وجوهرا
وعرضا وغير ذلك الى ما لا نهاية له فلذا اوجده زيدا وهو فرد من تلك الافراد الغير المتناهية
بقي ما سواه على حكم الامكان في مشيته تعالى فاذا شاء غير زيد الى ما شاء مما لا يتناهى وان
شاء اخرج من امكانات زيد ما شاء مع بقاء زيد وهو سبحانه على كل شيء قدير فكانت تلك
الممكنات خزانته التي لا تفنى ينفق منها كيف يشاء ومنها ايجاد كل شيء ومنها امداد كل
شيء وهو علمه الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء ان يكونه منها فالاول خزانة
الممكنات الكلية التي لا تتناهى ابدا وهي طبق مشيته الامكانية لا يكون شيء منها زائدا على
الامكانات فتتعلق بواجب او بممتنع او بغير شيء ولا يكون شيء من الامكانات زائدا عليها
بحيث لا يمكن ان تتعلق به مشية بل هي طبقها فالمشية آدم الاكبر الاول والامكانات
حواه ووقتهما السرمد وكل واحد من الثلثة طبق الآخر وما وقع والثانية خزائن المكونات
وهي طبق المشية الكونية والمشية الكونية هي المشية الامكانية وانما اختلف الاسم باعتبار
المتعلق ووقتها السرمد لانها هي الاول ووقت متعلقها المقيد الدهر للعقول اوله
وللنفوس اوسطه وللمواد آخره وللاجسام الزمان للافلاك لمحدد الجهات واوسطه للسموات
واسفله للجمادات والنباتات واول متعلقها الحقيقة المحمدية ووقتها وجهة الاعلى من السرمد

المكنونات

والوجه الأسفل من الدهر فهي برزخ بين عالم الأمر وعالم الخلق وكذلك عالم المثال برزخ بين
المجردات والجسمانيات ووقته كذلك وجهه الأعلى من الدهر ووجهه الأسفل من الزمان وإنما أشرنا
هذه النبذة وأمثالها وإن لم يكن في النظم لها تعلق بالكلام المحصّل لأني ما أريد خصوص شرح كلامه
وإنما أريد إثبات الإشارة والهداية إلى حكمة أئمة الهدى عليهم السلام والاستمداد منها فإذا مرّ شيء له تعلق
بما في الباطن بشيء من حكمتهم عليهم السلام ذكرت نبذة منه فافهم فقولنا تبعاً لقول موالينا وأئمتنا عليهم السلام
إن الماهيات لم تكن قبل الإيجاد شيئاً لا موجوداً ولا ممكناً ولا مكوّناً ولا كائناً ولا مذكوراً ولا
معلوماً فإنما الممكن الإمكانات كانت موجودة بالوجود الإمكاني معلومة مذكورة بالعلم
الإمكاني الذي لا يحيطون بشيء منه فإذا شاء تكوينها كوّنها فكانت معلومة له تعالى
بالعلم الكوني وكانت معلومة للأولياء الذين أشهدهم خلقها حين كوّنها بإشهاده منهم عليهم السلام
فإن أردنا منها المعنى الأول من الإطلاق في الخلق الأول كما ذكرنا كانت مكوّنة بعد تكوين
الوجود بسبعين سنة لأنها هي الصورة والوجود هو المادة النوعيتان والفعل المتعلق
بها في إحداثها صفة للفعل المتعلق بالوجود في إحداثه وإن أردنا منها المعنى الثاني كانت
هي الشيء وهي الوجود وهي المخلوقة في رتبتها أولاً وبالذات والوجود في هذا المعنى
الثاني من الإطلاق في الخلق الثاني هي بلحاظ أنه نور الله وأثر فعله وصنع الله كما تقدم
فقول المصنف ولو أخذت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها الخ فيه ما مرّ في قولنا
فقد سمعت حكمها خصوصاً على المعنى الثاني فإنها هي الشيء والوجود إن كان غير الإيجاد أي الأحداث
فهو عرض كما سمعت إنه ح من أحد الأربعة لا مناص منه وإن كان هو الإيجاد فهو الفعل وهو الحركة
بيد الكاتب التي تحدث بها الكتابة ولا تكون منها وإنما هي من المداد وأما على قوله فإذا كانت هي الأعيان
الثابتة بغير المجعولة قبل الوجود وهو عين الوجود والحقيقة وهي الصور العلمية وهي غير مجعولة قبل
وصفها بالوجود وبعده فإنها إذا أخذت مجردة عن الوجود فهي هي لأنها عنده كائنة في الأزل
بغير تكوين ولا جعل فلو لم تكن متحققة قبل وصفها بالوجود الذي يريده لم يصح أن يقال إنها في علمه
الذي هو ذاته ثابتة وإنها عين الوجود وإنها صور علمية وإنها كائنة بغير جعل لأن ثبوت شيء
لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وقوله وذلك الوجود يعني الوجود المنسوب إليها كانت حقيقة

الوجود

الوجود يعني صرف الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود يعني ان تلك الحصة من
الوجود من حيث هو ان مبرّاة عن النقائص والاعدام لذاتها فانها من حيث الذات
والحقيقة واجب كما تقدم في كلام الملا محسن ومن خصوصية اخرى ان تركب منهما وكل خصوصية
غير الوجود فهو عدم او عدمي وهذا منتقض بكون الخصوصية من الواجب وذلك لان ذلك
اما من الوجودات او من الماهيات والوجودات قد يراد انها عين النقائص والاعدام والماهيات
ليست مختصة بماهيات الانسان والحيوانات بل المراد بها ماهيات الاشياء جواهرها واعراضها
اذ هي صور المعلومات ظلها وقد تقدم في كلامهم انها عين الوجود والحقيقة فيكون الجزآن من
المركب من الوجود والحقيقة فاين العدم لان الوجود ليس بمجعول والماهية ليست مجعولة
ثم لم يكن في المركب شيء مجعول الا جعل الموضوع متصفا بالمحمول والموضوع عند المص في الخارج
الوجود وفي الذهن الماهية وصريح كلام داماد في الكلمات المكنونة ان الموضوع هو لا
الماهية لان جعلها متصفة بالوجود عبارة عن حمل الوجود عليها وعنده انها ليست في نفسها
بمجعولة وكذا الوجود وانما يتعلق بها الامكان من جهة الاتصاف ويتعلق بالوجود من
جهة التعين والتخصص فالجعل المطلق التركيب والتركيب ماهية ايضا فلا جعل في الحقيقة
ولهذا قال الشاعر الله رب خالق وبريق خلقه خلّب يعني ليس له حقيقة وانما هو موهوم
وان قال بعدمية التركيب فقد قال والعدم لا دخل له في موجودية الشيء والوجود و
الماهية في انفسهما عين الوجود والحقيقة كما قالوا فمن اين يجيء العدم لما يجعله غير الوجود و
هو يرده في الحقيقة الا الوجود ولكن يقول الشاعر كم ذا تموه بالشعبين والعلم والامر
اوضح من نار على علم اراك تسأل عن نجد وانت بها وعن تهامة هذا فعل متهم فاقول
للمص كما اقول للداماد قل انا الله ولا تخف فانك بالتصريح تستريح وتريح فهو عدم او عدمي
او ظل موهوم او اعتباري فرض او محض الامر فيه ما ذكره من ان مراده بغير حقيقة الوجود هي
الوجودات المنسوبة والماهيات الثابتة وهم قد نصوا على ان الوجودات المنسوبة انما يتعلق بها
الامكان من حيث التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه
الحيثية بمعنى ان وجود زيد قبل تعينه وتخصصه بزيد هو واجب وانما تعلق به الامكان لتعينه

وتخصصه بزيد واما من حيث ذاته فانه واجب فان كان يريد انه عدم يمنع لم يتعين
بزيد او ان اصل ما تعين بزيد عدم فهو مجتث الاصل فهو باطل لان عدم الافتقار لا يجعله
عدما او عدميا لانه لذاته واجب وان كان من حيث التركيب ممكنا وهم يقولون الوجود
وجود ازلا وابدا فانه اذا كان مشوبا مركبا ليس وجودا ازلا وابدا ثم كيف يكون الواجب
مركبا ومشوبا ويكون عدما وعدميا وكيف يقبل الوجوب حالات متغيرة متبدلة وكذا الكلام
في الماهيات بالطريق الاولى فالاولى للمصنف ان ياتي بعبارة غير هذه فنقول ان كان الوجود قديما
واجب الوجود فهو الحق نعم وان كان غيره فهو حادث ممكن الوجود ونستريح من هذا الخبط
القبيح من الفارق في الدنيا والاخرة فقوله وكل مركب متاخر عن بسيطه هذا ايضا غير صحيح عند العوام
لانه يريد به التاخر الزماني ولكن الواقع ان بعض المركبات متاخرة عن بسائطها اذا كانت
بسائطها مركبة كالجدار المركب من طين مركب من الماء والتراب ومن حجر مركب من طين
مركب من ماء وتراب او من صخر مركب من ازدواج العناصر وبعض المركبات ليست متاخرة
عن بسائطها البسيطة وانما هي مساوقة لها في الظهور واما التقدم الذاتي اذا لوحظ هنا
فهو من نوع البسائط المركبة كالمركب من الكسر والانكسار فان بسائطها مساوقة له في الوجود
واذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتا كتحققها في العلم والتصور فانها غير مركبة لان الكسر انما
يتصور قبل المركب منه اذا كان مركبا من مادة هي هيئته المنتزعة من كسر خارجي مركب ومن
هيئة ذهن المتصور من بياض وكدر واستقامة وصفاء واضدادها كالصورة في المرآة فانها
مركبة من صورة المقابل المنفصلة هي مادتها ومن هيئة المرآة التي هي هيئة زجاجتها من
بياض وكدر واستقامة وصفاء واضدادها وذلك كما تخيلت الوهم فان تخيلته من حيث هو
عارض كانت صورته وصورة معروضه مادة لصورة علمك به لذلك وصورتها هيئة خيالك من
حيث صفائه واستقامته وسعته واضدادها وان تخيلته وحده كانت صورته وحدها مادة
لصورة علمك به وصورتها هيئة خيالك كذلك فلاجل ذلك قلنا ان بعض المركبات تتاخر عن
بسائطها ظاهرا ان كانت بسائطها مركبة في العلم وبعضها لا تتاخر عن بسائطها اذا كانت
بسائطها بسيطة بعدم كونها معلومة قبل مركباتها منه اول صادر عن فعل الله سبحانه فانه

لا بد ان يكون فيه الجهتان جهة من ربه وجهة من نفسه اذ كل مفعول مركب من جهتين
فصاعدا أو اول صادر مركب من الجهتين ولا يتأخر عنهما بل يكون مساوقا لهما فافهم
واحتفظ بهذه المسئلة فانها من اسرارهم عليهم السلام قال الرضا عليه السلام ميز الا ذلك لمن كان له قلب او
القى السمع وهو شهيد ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة
على نفسه واثبات وجوده تم كلامه عليه السلام وقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون مستشهد
بذلك انتهى قوله والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله هذا حق ولكنه هو الذي حكم عليها
بالوجوب والوجود وهو الذي حكم عليها بالعدم وقوله وان دخل في حده ومفهومه غير مسلم لانه
ان كان ما يشير اليه من العدم شيئا فله مفهوم وله تحقق اما امكاني واما كوني وهو مخلوق لانه
اذا تصور شيئا فهو لانه موجود فاذا قابله بمرآة ذهنه انطبعت صورته في مرآة ذهنه كما في
الذهن لا يكون الا ظلا لخارجي بدليل انك لا تتصور شيئا الا بان تلتفت بذهنك الى مكانه
ووقته ولا تقدر ان تذكر شيئا الا اذا نظرت بذهنك الى مكانه ووقته والوجدان شاهد
به شهادة عيان وقول الصادق عليه السلام كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم
مردود عليكم وقول الرضا عليه السلام كما رواه في اول علل الشرايع بسنده الى الحسن بن علي ابن فضال
عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لم خلق الله الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا
فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها
خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا
الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير انتهى وقوله تعالى
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومنها الصورة التي في الذهن فانها لا
تقع في ذهن شخص الا بعد ان ينزلها سبحانه من خزائنها الثمانية عشر الى ذهنه بمشية وارادة
وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب كما دلت عليه اخبارهم عليهم السلام وفيها من زعم انه يقدر على نقص
واحده فقد كفر وفي رواية اخرى فقد اشرك وورد نقص بالصاد المهملة والمعجمة وايضا حكي اختلف
زرارة وهشام بن الحكم في النفي فقال زرارة ليس بمخلوق وقال هشام هو مخلوق فقال الصادق عليه السلام
للسائل قد يقول هشام في هذه المسئلة والحاصل ان من تصور من النفي شيئا وله اسم يصدق عليه فهو

مخلوق والا فلا يدخل في مفهوم ولا احد اذ لا يدخل في شيء الا شيء وكل شيء ما خلا الله سبحانه
فالله خالقه تعالى وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان صحيحا في ان ذلك الشيء الذي حمل عليه مفهوم
موجود لانه لا يصح الحمل الا على موجود لان ثبوت شيء لشيء فرع على وجوده وكذلك المحمول فانه لو لم يكن موجودا
لم يصح حمله اذ لا يصح حمل لا شيء ومجرد التصور لو سلمنا امكانه بدون وجود المتصور لا يجعل
المحمول عليه محمولا عليه فاذا التصور لك قديما او قلت انت قديم ما كنت بقولك قديما مثل مذهب
المص ان الامكان ليس شيء مخلوق وانما هو امر اعتباري فاذا قلت عصا ممكنة لم احمل عليها
شيئا على قولهم فاذا لم تكن ممكنة كانت قديمة وهي عندهم مخلوقة وما يجيبون به مثل كلام هذا
وساوس وترهات لا يحسن ان تكتب ولولا ان البيان واجب من الله سبحانه على من علمه البيان
لكان اكثر ما ذكروه يحرم ذكره وتدوينه في الكتب ثم انا نقول ان استدلاله هذا ابتناء على
ما ذهب اليه من ان الوجودات التي يصح نسبتها الى الحوادث حوادث اخترعها لا من قبل
لا من شيء بل اشتقها من اثار فعله كاشتقاق الضرب بسكون الراء من ضرب بفتح الراء الذي
ينشأ عن حركة الفاعل وان الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات من حيث انفسها ولم يكن
لشيء من الوجودات ولا شيء من ماهياتها ذكر في علم يكون ولا عيني الا بكونها ممكنة بامكان الله
تعالى ولم يكن لها ذكر في عيني ولا علمي قبل جعلها ممكنة بحال من الاحوال بل كان الله سبحانه متوحدا
بذاته لا يعلم معه في ازله الا اياه وليس في علمه الذي هو ذاته الا هو وهو الان على ما كان يعلمها ويعلم
كل ما سواه في اوقات وجودها وامكنة حدودها فاذا بنى استدلاله على هذا الذي هو مذهب
ائمة الهدى عم صح استدلاله المعنى لان كل ما سوى الله محدث من حيث حقيقته وانما هو الله سبحانه اوجدها
انفسها ووجودها من فعله بواسطة عللها فافاد المعلول بواسطة علته وافاد علته بواسطة علتها
وهكذا فيصح اول استدلاله الى قوله والكلام عائد اليه فيه واما قوله او ينتهي الى واجب فليس
بصحيح ان اراد الحقيقة كما هو مذهبه ولو اراد المجاز كما هو مذهبنا تبعا لمذهب ائمتنا عم لكان
صحيحا وذلك لما ورد عن سيد الوصيين صلوات الله عليه قال انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب
الى شكله هـ فيكون قوله او ينتهي الى الموجود بحيث لا يشوبه شيء الا الافاضة فعل وجوده بحيث لا يشوبه
شيء فيكون نسبة الانتهاء اليه سبحانه عبارة عمن نسبته الى فعله مجازا قال فظهر ان اصل

موجودية

موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة
لا يعتريها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة امكانية ولا يشوبها عموم جنسي او نوعي او
فصلي او عرضي او خاصي لان الوجود متقدم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات وما لا ما
هية له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته اقول قوله ظهر
ان اصل موجودية الخ مبني على ما ذكر من مذهبه وفيه ما ذكرنا من مذهبنا لان قوله محض
حقيقة الوجود يشير الى القول بالسنخ يعني به ان اصل موجودية المخلوق هو ذات الحق
عز وجل وهو مذهبه في هذه المسئلة فان اصل موجودية الجدار هو وجوده وكل وجود
فهو ذات الحق تعالى ربه او من ذات الحق تعالى وكلامه هذا تفريع على ما ذكر قبله فوجود الجدار
من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب والامكان لحقه تعينه وتخصصه بالجدار كما
مثلوه بالبحر وامواجه فان البحر هو الكل في وحدته والموج جزء من البحر تعين بالموجية و
تخصص بضرب الريح فتميزت من كبر وصغر وارتفاع فاذا سكنت الريح التي هي علة تحريك
الماء الذي هو علة تميز الجزء من ماء البحر ذهب التميز واتصل الجزء بالكل فليس الا البحر
ومثلوه بالثلج والماء فان الماء هو اصل موجودية الثلج تعين ذلك الجزء للثلج باشتداد
البرودة حتى جمد الماء فكان الجامد ثلجا يقبل الكسر فاذا ذهبت البرودة ذاب الثلج
فصار ماء لا كسر فيه اذ الكسر لم يقع في الماء ونحو ذلك من تمثيلاتهم كالحروف اللفظية من
النفس بفتح الفاء وكالاعداد من الواحد وكالحروف الرقمية من المداد وقد بينا ابطال
ذلك في اكثر كلماتنا بل لكثرة اعتنائنا بابطال ذلك ربما يتوهم من لا يعلم الا ما ارد
الاكابرة هؤلاء وعناده هم وليس بيني وبينهم نبوة وانما ابين ما لا اعذر في تركه فلينبه
والله على ما نقول وكيل وقوله فهذه الحقيقة الخ قد اشرنا فيما تقدم ان كلام المص في بيان الو
الوجودات المشوبة يلزم منه كونها جنسا وقوله قبل هذا او تنتهي الى وجود بحت ويريد ان
الاشياء في تقومها وافتقارها وتحقق وجودها تنتهي الى الذات البحت حقيقة يلزم منه
ان الذات يكون غاية ونهاية لغيرها وقد اطبق الحكماء والعلماء على انه اذا انتهى شيء الى
شيء غيره كانا ماديين لانقطاع كل من الآخر ولانه ان حل احدهما في الآخر لزمهما الحد وشوان

افترقا او اجتمعا لزمها الحدوث لان الافتراق والاجتماع من الاكوان الاربعة التي لا تكون
الا في الحوادث وكذا الحال والمحل وبرهان هذه ظ ولهذا نفى النص النهاية ولا نقص ولا قوة
قد بينا فيما سبق ان حكم بكون الافاضة والايجاد والاشياء من مقتضى ذاته يلزم منها النقص
والاستكمال والفقدان المستلزمة للحدوث ولهذا المقتضى طبيعة الفطرة نفاها عن مقام الوجوب
والمقتضى طبيعة تغير الفطرة وتبديلها لما يلزم منه ذلك المحذور وقوله لا يشوبها عموم جنسي او
نوعي او فصلي الى الحق ان الحق سبحانه وتعالى منزه عن ذلك كله كما قال الا ان كلامه يلزم منه
كل ما نفاه وتعليله في قوله لان الوجود مقدم على هذه الاوصاف العارضة للماهية الى يبطله
حكمه هو واتباعه بان كل شيء في الازل والازل ليس فيه تقدم او تاخر فكل ما في الازل حكمه واحد
وحكم من قال بان التقدم والتاخر والشدة والضعف وما اشبهها اذا كان من مقتضى الشيء
لذاته من دون شيء غيره لا يتغير ولا يتبدل في العدم والوجوب باطل لان ذلك لا يتحقق الا في
المختلف المتعدد اذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتاخر وشدة وضعف اما على مذهبنا
فظ لان الازل هو الله سبحانه لا انه ظرف فيه الواجب تعالى وغيره او يصلح لغيره واما عندهم
فكلامهم مختلف مضطرب مع انهم يجعلون فيه اشياء متعددة وفيه التقدم والتاخر واذا حوروا
في ذلك قالوا انها موجودة لله سبحانه وجودا اجماليا بغير تكثر ويقولون المشية قديمة في الازل في
ذات الله ولكنها متاخرة ذاتا وقالوا العلم بذاته هو علمه بمخلوقاته الا انه متاخر عن علمه بذاته
وقالوا الكلام صفة قديمة ازلية لكنها متاخرة عن الذات رتبة ولا ادري كيف يرضون ان يكون
البسيط متكثرا متعددا او بعضه سابقا على بعض قال الملا في الوافي في بيان معنى قوله وان كان
خلوا من الملك قبل انشائه الخ قال وتحقيقه ان المخلوقات وان لم تكن موجودة في الازل لانفسها
وبقياس بعضها الى بعض الا ان يكون الازل ظرفا لوجوداتها لكن الا انها موجودة في الازل لله
سبحانه وجودا اجماليا وحدانيا غير متغير بمعنى ان وجوداتها اللايزالية الحادثة ثابتة لله سبحانه
في الازل لكن وهذا كما ان الموجودات الذهنية موجودة في الخارج اذا قيدت بقيامها بالذهن
واذا اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها الا في الذهن فالازل يسع القديم والحادث و
غيرهما فهل هو ذات ام محل ام وقت وهل يسع بنفسه ام بغيره والمعلوم من كلامه ان الازل ليس ذاتا

لقوله

لقوله يسع القديم والحادث والمعلوم انتهى انه يسع بنفسه ولا اقدر على بيان ما فيه
من المفاسد ومن ذلك قوله في انوار الحكمة قال نور الكلمة سبحانه عبارة عن كون ذاته
بحيث تقتضي القاء الكلام الدال على المعنى المراد لافاضة ما في قضائه السابق من
مكنونات علمه على من يشاء من عباده فان المتكلم عبارة عمن موجد الكلام والتكلم فينا
ملكة قائمة بذواتنا نتمكن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين
ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متأخر عن ذاته قال مولينا الصادق ع
ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم وتمام الكلام في كلامه
فصلناه في مباحث الكتب والرسائل انته انتهى كلامه واقول قوله قال مولينا
الصادق ع جار على العادة والا فمولاه المهذب الذي اقتدى به على ابن اسمعيل لا بد الا
شعري الذي يقول بقدم الكلام وذلك كما قال امير المؤمنين ع يبقى المنافق بترنح حكمهم
فانظر كيف يصح ان يكون ما هو عين ذاته متأخرا عن ذاته فما ادري من اخره عن ذاته الا
هو نفس الاعتبار مع كونه في نفس الامر والواقع هو ذاته فيكون الاعتبار بقلب الحقايق حجة
الا اذا اعتبرت ان الرجل حب او حمار مشى على اربع ونبت في بيدره السوام هو في نفس الامر
متأخر ولكن تلك الذات مشتملة على حصص متعددة بعضها متقدم وبعضها متأخر
ولكن الكلام عنه خارج عن الذات كما قال في الكلمات المكنونة في بيان سر سر القدر فانه قال
وسر سر القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجة عن الحق بل هي نسب و
شئون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقايقها فانها حقايق ذاتيات وذاتيات الحق
سبحانه لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان انتهى ما اردت نقله ومرادي
من الاستشهاد بكلماتهم ابطالها لانه يقول مثلا هو بسيط مطلق وفي معنى البساطة
اللايقة بمقام الحق عز وجل انه احدي المعنى لا يصح عليه شيء من انواع الكثرة والتعدد والاختلاف
بجميع انواعها من النسب والاضافات والكلية والعموم والاطلاق والكثرة والاختلاف في
في الذات والاحوال لا في نفس الامر والواقع ولا في الخارج ولا في الذهن لا في الاحتمال والتجويز
ولا في الفرض والاعتبار مطلقا مما يجري في الوجود والوجدان وحينئذ هذا وامثاله قوله ع كل ما

منزّه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم ومع هذه الاوصاف والحدود
التوحيدية يقول ان وجودات الاشياء المشوبة بشيء من النقايص والاعدام قبل الشوب
وبعده من حيث هي وانها وكذلك الماهيات من حيث لحاظ اللامجعولية كل ذلك في ذاته البحت
اذ هي صور علمه الذي هو ذاته وما لا ماهية له اي كل شيء ليس لها ماهية غير الوجود فيخ اي تماله وجود
خاصة وهو يريد به الواجب الحق سبحانه وقد قلنا سابقا انه سبحانه له ماهية وهي وجوده
فالاحسن في التعبير ان يقول ما كانت ماهيته نفس وجوده لا يلحقه عموم ولا خصوص لان
العموم يكثر ذاته وتعدد معنوي ظاهر بجميع وقوعه كالكلي وتجويزه كالكلي او الحكم عليه كما
تترتب العبيد كله والخصوص حصر وتحديد بينا في القدرة المطلقة والعلم المطلق فهو لازم
للحدوث وهو دليل صحيح وحق لا مرية فيه وانما الاشكال المنافية لاثبات الصانع
ولاثبات التوحيد في ادلتهم التي يعرفون بها المعبود عز وجل فانها كما سمعت مستلزمة
للجحود وتعدد المعبود وتركيبه وتشبيهه بخلقه وانت فتح الله مسامع قلبك ان كنت تفهم
ما اقول من كلامهم فالحمد لله على التوفيق وان كان فهمك متوقفا على بيان كل كلمة فذلك
لا يخرج لي مما نحن فيه اذ كل كلمة حقيقية فيها اشكالات متعددة ولاجل هذا اذكر كلامه واكل
فهم معناه وما يرد عليه الى فهمك فان قلت انا لا افهم منه الا انه كلام مستقيم قلت
فبين نقي له على جهة النقض له والرد عليه وابطاله فكما قلت لانك حال الغفلة نظرت الى كلام
من اوتيت له القبول من العلماء ولا يخطر على قلبك انه غير مستقيم كما كان حال من قبلك من العلماء
وذلك لان الناظر مع الغفلة عن التنبه يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة وداعي طبيعة الاتباع
والتغيير لخلق الله والتبديل لتشابه الداعيين وتماثل متعلق كل منهما المتعلق الاخر كما قدمنا
من ان الحق والباطل متشابهان واما اذا ذكرت لك ما كنت تظن انه صحيح بانه باطل ارتاحت
نفسك واستغربت ذلك لانه رجعت الى نفسها فنظرت الى ذلك الشيء بعين الفطرة الاولى التي فطر
الله الناس عليها فعرفت الشيء بنفسه لا بالالتفات الى قول زيد وعمرو وقبل ان تلاحظ طبيعة التبديل
المكتسبة كما في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله اي لا تبدلوا خلق الله
فعند ذلك تكون ممتحنا للنظر مجاهدا لتحصيل الصواب فيما استغربته نفسك فقد فتح الله قوله تعالى

والذين

والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين فتفهم هذه الدقيقة وهذا

السر في تحصيل الهداية الى الصواب وقوله فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته صحيح لما ان لان

من لا يجري عليه العموم والخصوص ليس له فصل لان الفصل هو المميز بين المشتركات في الذات

ولا تشخص له بغير ذاته وذلك لانه اذا وجدت ذاته بنفسها تشخصت بنفسها بالطريق

الاولى قال ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية بل هو صورة ذاته وهو صورة كل شيء لانه

كمال ذاته وهو كمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له

الا هو ولا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله

انه لا اله الا هو لان وحدته ليست وحدة شخصية توجد لفرد من طبيعة ولا نوعية ولا

جنسية توجد لمعنى كلي من المعاني وماهية من الماهيات اقول ان المعبود بالحق جل لا

صورة له لانها من لوازم المصنوعية اذ لا تتحقق المصنوعية الا بتاليف من مادة هي وجود

على اصطلاح القوم ومن صورة هي ماهية على اصطلاحهم ولانها اي الصورة هي قابلية المادة

للصنع وانفعالها فكما انه عز وجل لا فاعل له يصنعه ولا غاية له اذ لا شيء منه فيلزمها الابعاد

سواء كانت حسية ام معنوية واقعة ام مفروضة ام محتملة كذلك لا صورة له وهذا مما

لا يختلف فيه احد الا من عدل عن مقتضى الادلة القطعية مثل قوم من الصوفية فانهم قالوا

انه متناهي الذات لان هذا هو مقتضى التفريد والابانة من السوى غير متناهي القدرة ومثل

الكرامية والحنابلة القائلين بان الباري تعالى جسم على صورة الانسان حتى ان قوما منهم رووا

انه نظر في المرآة فرأى صورته ففي تخلق ادم عليها وحكى ابو اسحق النظام ومحمد بن عيسى برغوث

ان قوما قالوا انه تعالى هو الفضاء نفسه وليس بجسم لان الجسم يحتاج الى المكان ونفسه مكان الاشياء

وقال برغوث وطائفة منهم يقولون هو الفضاء نفسه وهو جسم تحل الاشياء فيه الا انه

هو لا قالوا وليس بذي غاية ولا نهاية ولكن القول بالجسم يلزمه التحديد والنهاية كما

برهن عليه في الحكمة وهذه الاقوال الفاسدة وامثالها ربما نسبت الى اقوام من المعتزلة

والكرامية والحنابلة وقد قامت الادلة القاطعة التي لا يتوقف فيها الا مكابر او

سوفسطائي على نفي الصورة والجسمية وقول المص بل هو صورة ذاته صحيح لان الصورة في حقه تعالى

كينونته وقيامه بنفسه وهي علمه بذاته فمعنى علمه بذاته كينونته ومعنى كينونته قيامه بذاته
ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق والوجوب الحق ومعنى الغنى المطلق احتياج كل ما سواه
اليه وقيام كل ما سواه به ومرادنا من نسبة هذه المعاني الى هذه الصفات هو العبارة عن مفهوماتنا
لمفاهيمنا ما اراد منا معرفته من وصف نفسه لنا بهذه الصفات لا ما هي عليه منه عز وجل لان ذلك
لا يعلمه الا هو لان ذلك هو ذاته سبحانه وتعالى وقوله هو صور كل شيء يريد به انه لما كان ما
سواه محتاجا اليه في كل شيء حتى في معرفته نفسه ومعرفة غيره له بانه محتاج الى الغني عما سواه
في كل شيء وسمها بميسم الفقر والحاجة اليه بان قلدها بالعلامة الدالة على ذلك الافتقار
المطلق وهي الصورة الجارية على طبق ارادته عز وجل لتكون علامة الدلالة على ما اراد من
شرحه وبيانه لاولي الالباب عن قوله عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم و
يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب ا
لنار فكانت الصورة للاستشهاد والاستدلال كالاية للاية والدليل كما انها نفس حقيقة
المستدل عليه لانها وسم الفقر والاحتياج وحيث كان التصوير بداية وتعلما لاداء الشهادة
بما حمل من بيانها على طبق ما اراد من العباد كان الصنع والايجاد جاريا على حكم قبول قوابلها
للامداد ليقوم التكليف بالقسط والعدل في البلاد ولهذا اشار الى تصويرهم على حسب الاستعداد
فقال تعم في اي صورة ما شاء ركبك فما استقام في تصوره فمن اجابته وقابليته وما اعوج
في تصوره فمن سوء انكاره وقابليته فالنعم ولكل درجات مما عملوا ثم علل كونه كمال كل شيء
بكون ذاته بالفعل فقال لان ذاته بالفعل لا يكون شيء من كمالها ومما يكمل به غيرها بالقوة
او فاقدة له بل كل ما لها من كل شيء من الكمالات بالفعل حاصل لها غير منتظر ولا متوقع
لمفقود او لما بالقوة ويريد بكلمه ان كل كمال وصل الى احد من الخلق كلا او جزءا فهو من ذات
الله عز وجل بالفعل على الظرف منه اليه لانه غير منتظر لشيء من الكمالات مما يعلم ومما لا يعلم
وكلها فيه بالفعل لان الغني المطلق ليس فيه ما بالقوة من جميع الوجوه والا لكان مقيدا في
حال وهذا هو المطابق لما ذهب اليه من ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وان كل شيء من انواع

الخيرات والكمالات والوجودات فهو في ذاته بنحو اشرف ولا ريب ان تصور الشيء
بصورة طاعة وبصورة معصية لمحال لان صورة بصورة اجابته سواء كانت خيرا ام شرا
ينبغي ان استجاب لله تعالى حين قال له الست بربك ومحمد نبيك وعلي وآله عليه وعليهم السلام
ائمتك واوليائك الاستجابة الحسنى بتصديق الجنان وقول اللسان وعمل الاركان صورته
بصورة اجابته وهي صورة الايجاد والتوحيد وان استجاب لله تعالى الاستجابة السوءى بان
انكر ذلك بعد البيان صورته بصورة انكاره وهو صورة الجاحد والكفر ولا ريب ان التصور
على هذا التقدير في شأن الفريقين كمال وحق كما ذكرنا فيكون بالفعل له في ذاته بنحو اشرف
والآن كان فاقدا او منتظرا للموجود او للبلوغ كما في ما هو بالقوة او محتاجا اليه في افاضة
الخير والكمالات الا انه هذا على مذهبه من كونها في ذاته بنحو اشرف واما على مذهبنا فتصوره
سبحانه للاشياء كمال في حقها وما هو كمال في حقها فهو نقص في حقه عز وجل مثلا الكمال الممكن
في الاستمداد والزيادة والاستمداد والزيادة نقص في حق الواجب سبحانه وتعالى فكل كمال
يتصور الممكن فنقول فيه اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا امتنع ان يكون في ذات
الله وان كان قديما امتنع ان يكون في ذات الحادث فان قلت الذي في ذات الله سبحانه لم يتنزل
بنفسه الى الحادث وانما النازل اليه اثره وظهوره الا ترى انك اذا علمت مسألة من العلم كانت
في نفسك فاذا اعلمت بها زيدا لم تتنزل هي بنفسها الى زيد بحيث تخلو النفس منها كالدرهم اذا اخرجته
من الكيس خلا الكيس منه وانما ينتقش في نفس زيد صورة ما انتقش في نفسك من المسألة فكذلك ما نحن
فيه قلت لك اولا هذا الاثر النازل اثر فعل ام اثر ذات فينبغي ان النازل مصنوع من شعاع ما في
الذات اما ينبغي ان ما في الذات اثر مثله في زيد يفعل منه من مادة مخترعة وانما هيئة النازل
كهيئة فعل ما في الذات كالكتابة فان مادتها هو المداد لا من حركة يد الكاتب ولا من نفسه
ولا من نفس الكاتب وانما الذي من الكاتب ان هيئة الكتابة هيئة حركة يده لا نفس الحركة ولا
هيئتها المتصلة بالحركة وانما هيئة الكتابة اثر شعاع هيئة حركة يد الكاتب ولهذا انفرقت هيئة
الكتابة بانها هيئة حركة اليد المنفصلة من جهة ان هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب لكن لحركة
يده هيئتان هيئة متصلة بالحركة لا تفارقها اذ لا تتحقق الحركة الا بها وهيئة منفصلة عنها وهي التي

تقومت بها الكتابة والمنفصلة شعاع للمتصلة واما بمعنى ان ما في زيد نفس ظهور ما في الذات اي
تنزله بنفسه في رتبة زيد وعمرو او حصة من الذات وصلت الى زيد ولا يصح للخصم والاباحة الى
من ذلك لانه ان كان النازل اثرا من فعل الذات مخترعا لا من شيء صح لنا ذلك ولا يصح لهم
لان اثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح ان يكون في الذات والا لم يكن مخترعا فعلى هذا يكون
المعطي فاقدا له في ذاته لانه لاحق بالصفات الفعلية نعم يكون العبارة عنه في حق الحق
عز وجل ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ملكه وان كان النازل ظهور ما في الذات بمعنى تنزله بنفسه
فقد كانت الذات مختلفة الاحوال ومختلف الاحوال حادث وذلك بالنسبة الى احوال
الظ والظهور فانه حالة الظهور غير حالة البطون وان كانت في رتبته ولهذا حكموا ايها الوجوديون
بانها لحقها من المراتب عوارض تشوبها وهي نقائص وبها تميزت من صرف الوجود وان
كان النازل حصة من الذات وصلت الى زيد فقد تجزأت الذات وتكثرت سواء قلنا ان تنزل
الحصة وتكثر مراتبها انما هي بالنسبة الى زيد خاصة كما توهموا ام مطلقا وثانيا هل كانت هذه
العطايا التي تزعمون انها في الذات بنحو اشرف عنده معلومة متعينة بمعنى انه يعلم ان في ذاته اي شيئا
غيره ام لم يعلم ان في ذاته نعم غيره فان كان يعلم فقد كان محلا لغيره فليس بصمد لكون ذلك
الغير له مدخل في ذاته نعم او يكون معروضا او عارضا وان كان لم يعلم وانتم تعلمون فانتم اعلم منه
بنفسه ويكون هذا رد القول نعم والله يعلم وانتم لا تعلمون فيكون كمالا له وما يجوز له يجب له لا يلزم
منه ان ما يخلقه لخلقه من كل ما يكون كمالا في حقهم يكون غير فاقد له في ذاته لكونه كمالا في حقه عز وجل
فان جميع ما في الخلق من الايدي والارجل والاعين والرؤس والوجوه والالسن والعظام
والشعر والبشر والعورات والات النكاح والمني والحيض والاكل والشرب والنوم واليقظة والضحك
والبكاء والحركة والسكون وغير ذلك مما خلق عز وجل لخلقه كمال في حقهم فان الله فقدهم شيئا منها
ناقص وكله ما ليست كمالات في حق الحق جلت عظمته بل نقائص فيه فقولهم ان معطي الشيء ليس فاقدا
له في ملكه وفي ذاته بالفعل غير منتظر شيء يجوز عليه لان ما يجوز عليه يجب له فمثل هذه التي ذكرت هو
شيء من اعطائه عباده لحاجتهم اليها فاذا كانت في ذاته بما فيها من النقائص والمذام فاين صرف
الوجود الذي يذكرونه فاعتبروا يا اولي الابصار فوالله لا معرفة ولا كاشف الا موفق للوجود

الحرف

التعرف وهو الحق عز وجل بحيث يعرف عباده الا ان مولانا عز وجل لا يعرف من نحو ذاته وانما
يعرف بما وصف به نفسه لخلقه ولا كاشف له الا هو لانه لا يصح على جهة الحقيقة وانما يصح
على جهة المجاز بان يريهم اياته في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم بما تعرف به فيكشف
لهم عن حقيقة ما اراد منهم من معرفته يعني لا مبين لحقيقته ان حقيقة معرفته الا هو
والكشف عن حقيقة ذاته لغيره عنده غير ممكن على ما يريدون اما من جهته عز وجل فكلما
يجوز عليه فقد وجب له لانه كما قدمنا غير متوقع ولا منتظر اذ ليس فيه فقد ولا ما بالقوة
وتبيينه كشفه هو نفسه وقد كان منه فات الغايات وانقطعت دونه النهايات حتى خفي لشدة
ظهوره عن كل ما سواه واما من جهة كل ما سواه فلان ظهوره لهم بغيرهم اصلا في نفس الامر عند
انفسهم وعنده سبحانه لان ظهوره بذاته كان وهو ذاته وهو الازل وفي رتبة الازل يمتنع وجود
شيء سواه فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره لعدم الغير في رتبة الظهور بالذات ولعدم لقاء
الغير ولامتناع ثبوته ووجوده عند الظهور فقد امتنع ظهوره لذاته لغيره او ادراك احد سواه
لا لغيره انه لا يصح ظهوره بذاته لذاته اذ يجب ظهوره بذاته لذاته لانه هو ذاته فقد وجب
الكشف بذاته لذاته على نحو الحقيقة وامتنع الكشف لما سواه على نحو الحقيقة واما على نحو المجاز
فهو ما تعرف لخلقه بما وصف به نفسه لهم وهو حقائقهم فقوله فلا كاشف له الا هو واجب له
على جهة الحقيقة وممتنع لخلقه على جهة الحقيقة وجائز واقع لخلقه على جهة المجاز وما جاز و
وقع لهم وجب لهم دمعهم ترك ولا برهان عليه الا ذاته منه قوله ولا كاشف له الا هو وقوله
فشهد بذاته على ذاته الخ اقتباس من قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو ومن الا قول امير المؤمنين
يا من دل على ذاته بذاته فاما شهادته في الاية ففيها وجهان احدهما ما قاله بعضهم من ان
شهادة الحق للحق حق يعنون ان الشاهد والمشهود عليه والشهادة واحد وهو الحق الذي
لا تعدد فيه ولا تكثر فشهد بانه هو وان لا اله الا هو وشهادة الملائكة انه هو وان لا اله الا
الا هو شهادة الرسم بالرسم للرسم وشهادة اولو العلم كنوع شهادة الملائكة الا ان ذلك
عند عامة الناس لان شهادة الملائكة شهادة اصلية برزخية واما عند الخصيصين فشهادة
الملائكة فرعية ظلية واما ما في الدعاء ففيه وجوه ذكرناها في شرح المشاعر وغيره ومنها ان

الذات المدلول عليها هي الذات البحت والذات الدالة كذلك والدلالة ما خلق من وصف
نفسه لخلقه بذواتهم او باياته وامثاله في الآفاق وفي انفسهم او بما اشرق على خلقه من صفة
وحدته التي يستدلون بها على وحدانيته واشباه ذلك ومنها ان المدلول عليها هي العلامات
التي لا تعطيل لها في كل مكان والذالة هي الذات البحت او هي العلامات او هي المعاني ومنها ان المدلول
عليها المعاني ع والدالة هي الذات البحت او المقامات او العلامات او المعاني وامثال ذلك لان في
كان المدلول عليها هو الذات البحت فالدلالة بالآيات سواء كانت الدالة هي الذات البحت
ام المقامات ام المعاني او غيرها فمنها ما سمعت مما يجوز عليه على الخصم ما وصف به نفسه على السن اوليائه
ع لا على تخرص الآراء المتشعبة التي هي طرق الضلالة في التي رواها قلنا في شهادة الملائكة و
اولي العلم بما قالوا انها شهادة الرسم بالرسم للرسم لان وحدته عز وجل ليست وحدة شخصية
كوحدة زيد توجد لفرد من طبيعة فان وحدة زيد ثبتت له من طبيعة الحيوان التي طبقها بعض
حصة منها تميز بمميزات شخصية يلزم منه التحديد بنفي ما سواه ارباب هو لا عمرو ولا وحدة نوعية
يتميز بها الانسان من افراد نوع الحيوان ولا وحدة جنسية كما يتميز بها الحيوان المتحرك بالارادة
من انواع الجسم النامي بل هي وحدة كلية توحد المعنى كما يتميز بها مما يدخل معه تحت جنس واحد كما
يكون لواحد من الجنس او الفصل او النوع او الخاصة او العرض العام فانها وان كانت كلية بالنسبة
لما تحتها الا انها جزئية بالنسبة الى ما فوقها تتميز بمميزات نوعية او جنسية لكل واحدة مما يناسبها
مما يدخل معها تحته فان هذه الوحدات اضافية لتركيبها من الحصص والمعينات المتألفة من الهيئات
والاعراض والهندسة من النسب والاوضاع المتممات لقوابلها والمكملات لها اذ ليس واحد منها حقيقية
لانها مؤلفة من ابعاد معنوية وصورية وحسية ومن اجزاء وابعاض جوهرية وعرضية اذا
توجه اليها الفؤاد والقلب والنفس حللها بالجلاء في الحقيقة فان الفؤاد يشهد امثالها بسيطة
والقلب يدرك اياتها متحدة والنفس ترى اثارها واحدة وكل ذلك للتشبه بالكمال التامة الخارج والذهن
ونفي الامر لا اله الا الله الواحد الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقد له
وماهيته من للماهيتها يمكن ان يجعل عطفا تفسيرا بالمعنى كلي كما هو في نفي الاراد لا يكون شيء الصدق
عليه اسم الشيئية الا وهو ماهية لانها هي هويته من جهة نفسه والظاهر انه اراد بالمعنى الكلي ما كان من

الكليات الخمس فيكون للماهية اعم وعلى كل تقدير فان الوحدة التي تحصل للمعنى الكلي والماهية
لا تكون حقيقية بل قد تكون وحدة شخصية وهي انما تحصل من التحديدات والمميزات او نوعية
او جنسية وهي تكون كذلك وان كان لا يلزم في افراد مشخصاتها الخصوص كما في الشخصية بل يكفي
فيها الخصوص الاضافي لا الحقيقي واعلم ان الخصوص الذي هو منشأ الوحدة يختلف باختلاف
العوالم فخصوص الاجسام لا يصلح ان يقوم مقام خصوص الملكوت من المجردات عن المواد العنصرية
وخصوص الملكوت الذي هو عالم النفوس والطبايع وجواهر الهباء لا يصلح لتخصيص الجبروت لما
فيه من الهندسة الظاهرة وخصوص الجبروت الذي هو عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الامر السرمدي
لما فيه من الهندسة الباطنية وخصوص عالم الامر السرمدي لا يصلح لتخصيص الازل عز وجل لما فيه
من اعتبار التعدد لانه خلق بنفسه فالوحدة الازلية لا يشابهها شيء وما سواها من
الوحدات فهو ظل وحدة فعل الازل او فعل الازل وحدته منه وحدة نفسه وبدلها قال بدلا
ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء وقد صارت بالاتحاد في الوجود او الاجتماع
شيئا واحدا او الاتصالية كما في المقادير والمقدرات ولا غير ذلك من الوحدات النسبية
كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف ايضا كما ستعلم وان جوزته الفلا
الفلاسفة والتوافق وغير ذلك من اقسام الوحدات الغير الحقيقية اقول ايضا ليس الوحدة
التي يوصف بها انه وحدة اجتماعية وهي توجد من اجتماع اشيا كما تقول بعتك هذا الذي
في الصندوق فتشير اليه باشارة الوحدة مع ان فيه ذهبا وفضة وجوهرا وثيابا باعتبار
المجموع من حيث الاجتماع وقد صارت بالاتحاد في الوجود او الحصول والظهور واحدا كا
الموجود المجتمع من الوجود والماهية وكالكسر وكالانكسار فان الوجود والكسر متوقفان في الظهور
او الكون في الاعيان على الماهية والانكسار والماهية والانكسار متوقفان في التحقق الذي به
يحصل الكون في الاعيان على الوجود والكسر فاحدهما متوقف على الاخر في الحصول فصار الشيء الواحد
منهما لاتحادهما في الوجود او الحصول وكذلك ما يحصل من الاجتماع كما مثلنا بما في الصندوق وكذلك
الوحدة الاتصالية كما في المقادير كالعشرة فان وحدتها انما حصلت من انضمام خمسة الى
خمسة وكالمقدرات كالدراهم العشرة فان وحدتها من انضمام خمسة دراهم الى خمسة دراهم فلما

اتصلت الحصة الثانية بالاولى في المقدار والمقدر كانا بالاتصال شيئا واحدا حتى يقع هذه
عشرة وتلك عشرة وكذلك في التماثل كما في الاجناس والانواع والاصناف فان وحدة الجنس والنوع
والصنف مع كثرة افراد كل منها انما هي من جهة تماثل افرادها وكذلك التجانس والفرق بينهما ان التماثل
يعني به ما كانت الافراد من صنف واحد كالزنجي والتركي او من نوع واحد كزيد وعمرو او من جهة
جنس كالانسان والفرس اذا لحظ منها الحصة الحيوانية او تقول الحيوانية الانسان والفرس
واما التجانس فيراد منه مثل الانسان والفرس فانهما من جنس واحد فتقول هذا الحيوان بعينه هو
عينه الانسان والفرس وهذا الجسم النامي فيدخل فيه الحيوان والشجر والتشابه كوحدة الامثال
على النظم كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذي استوقد نارا كما ذكره سبحانه وانما قلت على النظم احترازا
عما يذهبون اهل التاويل من ان مثل المنافقين وهو بعينه مثل الذي استوقد نارا فيكون على هذا
الوحدة هذه شخصية لا وحدة تشابه كما اراد المص لان المشبه عندهم عين المشبه به فلا تعدد
في نفس الامر وكذا في كل تشبيه في الكتاب والسنة المنقولة باللفظ لا المنقولة بالمعنى اذا
كان الناقل ليس ممن لم يصل الى هذا المقام وانما نقف على مدلول اللغة ظاهرا ووحدة التطابق
قد تحصل باعتبار مطابقة الصفات او التعلق او المعاني او الذوات او المقادير فتلاحظ
الوحدة في جهة التطابق في كل شيء بنسبته واظهر ما يعبر عنها في الضد والمخالف والمقابل فيقال
مثلا هذا ليس باسود فزيد كل ابيض لانه ليس باسود وكل اسود لانه ليس بابيض وفي زيد
في الدار زيد مبتدا او الجار جزء ان ~~[illegible]~~ شئت قلت والمجرور جزء وزيد ليس بقائم
او قاعدا او جالس وليس بقاعد او قائم او منتصب وكذا المترادف في المعاني والماصدق تنظر جهة
التطابق فيتحد للتعدد فيها او تدخل التطابق في التشابه مع تطابق الصفات وفي التجانس
مع تطابق المعاني وفي التماثل مع تطابق الذوات ووحدة التضايف في كل شيئين توقف كل
واحد على الاخر في جهة التوقف منحصرة في الستة السابقة من حيث الصدق اللغوي وقوله وانجر به
الحكماء يعني بان تكون وحدة التضايف تجوزا طلاقها على الله عز وجل لقولهم بالايجاب فيكون الفاعل
يلزمه المفعول ولا ينفك عنه والمص قد ذكر ذلك في الكتاب الكبير ونظره وان لم يقربا اللفظ
ان الفاعل الحق عز وجل فاعل موجب كما فصل في ان المعلولين لوازم ذات الفاعل التام

بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في
المعلول ام لا يكن فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد اخر مثل
او صفة او ارادة او آلة او معالجة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك
المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض ثانيا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون
هو لذاته وجوهره فاعلا ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر
عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه
بالاقتضاء والتاثير فيثبت ان معلوله من لوازم ذاته الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه
بسنخه وذاته انتهى لكنه لم يثبت بما يقول فقد اثبت له وحدة التضايف من حيث
لا يشعر فان قلت هذا لا يلزم المص لانه عنده ان الوجود حقيقة واحدة وان الوجودات
شئون تلك الحقيقة التي المجعول اشياء غير مباينة لتلك الحقيقة بل القابل والمقبول
والفاعل والمفعول شيء واحد فلا يتحقق التضايف الا في المتباينات وحيث ذهب
الى الاتحاد لم يكن قائلا بجواز وحدة التضايف عليه نعم لان هذه الوحدة حقيقة بخلاف
الحكماء من المشائين فانهم جوزوا عليه نعم وحدة التضايف لان افراد الوجودات عندهم
متباينة ليست من سنخ واحد عندهم فوجود الواجب مغاير لوجودات معلولاته وحيث
كانت لازمة لذاته غير منفكة عندهم عنها لتمامية عليته كانت مرتبطة به ارتباطا غير
معلوم الكنه اذ يلزم من معلوميته معلومية علته اما معلوميته او انفكاكها عنها والمعلومية ممتنع
والانفكاك ينافيه تمامية العلة والمص منع من ذلك التجويز لتوقف الوحدة على لحاظ
التغاير بخلاف ما ذهب اليه فان المغايرة صورية قلت انما قلت اثبت له نعم وحدة
التضايف من حيث لا يشعر لانه توهم ان هذا التضايف ليس حقيقيا لعدم مغايرة العلة
للمعلول بل هذه الوحدة هي الحقيقية وهو توهم فاسد من وجوه الاول انا قد اثبتنا المغايرة
والمباينة بالادلة النقلية من الكتاب والسنة والعقلية الضرورية فان مختلف
الحالات والمتغير الاطوار والمراتب كيف يصح اتحاده بالازلي ويكون من سنخه الثاني
لو سكتنا عن المغايرة في الحقيقة فكيف نسكت عن الاعتبارية فان المعلولات انما قيل لها

ذلك لفرض المغايرة والا لما صح تاثير شيء في نفسه بدون فرض مغايرة او حمله عليه او
ان يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار
وجبت المغايرة بين الواجب وغيره لان الازل لا يجوز عليه الفرض والتقدير والامكان
والاحتمال وان جاز ذلك في العلة الغير الواجبة بالذات وبين معلولها في بعض الاحوال
لوجود الحالة الجامعية بينهما وهو الامكان بخلاف الواجب بل اما تقول هو الله و لا
علة ولا معلول ولا ظاهر ولا مظهر ولا مؤثر ولا تاثير فتسقط جميع ما يصدق على الخلق
مما جل ودق واما ان تقول هو الله وخلقه فتثبت تلك الامور وما اشبهها للخلق و
ينفيها عن الحق عز وجل بكل اعتبار كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره
تحديد لما سواه الثالث ان الربط لا يتحقق الا بين حادثين للزوم الاقتران والاجتماع
والمشابهة التي لا تكون الا في الممكنات وذات الله عز وجل لا يكون بينها وبين شيء غيرها اجتماع
ولا اقتران ولا مشابهة ولا افتراق ولا غير ذلك من احوال الخلق لا في نفس الامر ولا
في الخارج ولا في الذهن الرابع قد اثبتنا بالكتاب والسنة واتفاق العقول على ان
الفاعل لا يكون فاعلا بذاته الا الفاعل بالطبيعة على زعمهم ايضا بل انما يكون فاعلا بفعله
واما ان يكون غير فاعل لذلك المفعول فانه اذا لم يكن المفعول صادرا بفعل الفاعل لم يكن
الفاعل فاعلا لذلك المفعول ولا المفعول مفعولا له ثم لو جاز ان يكون فاعلا بذاته وهي
البسيطة المطلقة المنزهة عن جهة وجهة وحيث وحيث وعن كل ما سوى محض الذات
لزم ان يكون على الدوام فاعلا لمفعول واحد لا ينتهي لعدم انتهائها ولا يتعدد لعدم
تعددها ولا يختلف في ذاته ولا في صفاته لعدم اختلافها كذلك اذا اقترا احواله ان يكون
على هيئة علته كالصورة في المرآة فكما يكون على هيئة المقابل في الانتهاء وعدمه والتخطيط
كذلك يكون المفعول فيكون غير متناه وغير مختلف واذا ثبت انه فاعل بالاختيار بمعنى انه
ان شاء فعل وان شاء ترك لان الاشياء واقفة على باب التكوين الى التمكين حتى يؤذن
لها بالخروج اما عالم الكون والا لكان نعم يخاف الفوت فلا يكون ذا اناة نعم استبد وما لك
لا كما يتوهمه الخصم واتباعه من انه فاعل بالرضا او بالعناية لما في ذلك وما اشبهه من المفاسد

وبالجملة الاشارة الى شيء من ذلك انشاء الله تعالى انتهت المعلولات الى فعله لانها آثاره من حيث موادها وامثاله من جهة صورها كما ان حروف الكتابة صورها امثال هيئة حركة يد الكاتب فاذا انتهت الاشياء الى فعله الى فعله المحدث كما قال امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله كان الربط بين الفعل والمفعول موجبا للتضايف ووحدة غير حقيقية تمنع جعل وحدة التضايف بين الواجب وبين خلقه فقد الحد سواء جوزنا على الله سبحانه ام لا وسواء جعل الخلق بائنين للخالق ام لا الا ان من جعلها مباينة فالحادة من وجهين احدهما دعوى الربط بين المخلوق وبين الحق تعالى وثانيهما اطلاق وحدة التضايف عليه ومن لم يجعلها مباينة للخالق فالحادة من وجوه لا تحصى لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ومن الواجب على ان اتكلم على كلام المصنف الذي نقلناه من الكتاب الكبير لحاجة الناظر الى ذلك ولابتناء كثير مما يأتي عليه فاقول ان الاستقصاء لا ينبغي لاني اذكر كثيرا من ذلك في اثناء كلامي في المقام المناسب له سواء ذكرته هنا ام لم اذكره كما هو عادتي وثانيا يطول الكلام فيه بحيث يخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد فقوله فصرح ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك فيه ان هذا انما يصح اذا كان الفاعل فاعلا بالايجاب لا بالاختيار ثم ان كان فاعلا بالايجاب وقيد بمباينتها له لزم الاقتران خاصة ولو قيد بعدم مغايرتها لزم الاتحاد ويكون التعبير بانها من اللوازم انما هو بملاحظة تأخرها عن العلة رتبة ويلزم منه القول بالمباينة والمغايرة اذ الشيء الواحد لا يصح فرض تأخره عن نفسه رتبة ولا تأخر بعضه عنه لانه ح ليس بواحد ولا فرض العلية والمعلولية ولا اللازمية والملزومية لكونهما من ملزومات المغايرة وعدم تصور الانفكاك لا يصح الا في الشيء الواحد البسيط الحقيقي والا فكل اثنين يتصور الانفكاك بينهما الا بملاحظة حال الربط فانهما من هذه الحيثية لا يتصور الانفكاك او ان الاثنينية ح اعتبارية فانهما عندهم يقولون انهما من حيث المفهوم يعني ان كونهما اثنين من حيث تغاير المفهومين وفي الذات واحد والحق ليس كما هو فان لحاظ

الحيثية لا يوجب الاتحاد ولا عدم تصور الانفكاك في حال اللحاظ وتغاير المفهومين اذا كان في الشيء المتحد في الخارج وفي نفس الامر يوجب كذب الذهن فصدق تغاير المفهوم يوجب التعدد اذ الاعتبار من اقسام الحوادث الواقعة فان الذات الواحدة لا يمكن اعتبار تعددها الا من جهة الصفات او الاجزاء اما او الجزئيات الطبيعية وكل ذلك مناف لوحدة الذات اذا اخذت فيها بالحق الحقيقة فانه لو اعتبر ماليس بواقع متحقق انه واقع متحقق اما في الاكوان او الامكان لم يكن ذلك الاعتبار صحيحا وان كان في الاكوان او الامكان كانت الذات متعددة اما خارجا واما حكما وليس واحد مما هو هكذا بواحد بسيط في الحقيقة بل هو متعدد ومتكثر وقوله بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون جوابه ان الفاعل مؤثر في المعلول بفعله لانه لو كان مؤثرا فيه لذاته فان التأثير ان كان متأخرا عن المؤثر رتبة كان هو من الفعل هو المفعول والواقع وان لم يكن متأخرا فان كان هو الذات بكل اعتبار كانت الذات فعلا ويلزم منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل انواعه واصنافه وافراده ان تكون الذات فعلا وهو يستلزم فاعلا يحدثه ويحدث به ويقيمه ويقيم به وان كان غير الذات لزم تعدد القدماء وتكثر الامثال الازلية وايضا لو كان مؤثرا لذاته لا اختلفت احواله لان التأثير متأخر عن المؤثر ولو في الفرض والاعتبار ولو بالمفهوم فحالة التأثير بعد حالة الذات في نفسها والمتغير الاحوال ومختلفها حادث بلا اختلاف ولو كان فيما يعلم وقوله فان لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر جوابه لا بد من اعتبار قيد آخر وهو الفعل اي المشية والارادة والابداع كما قال الرضا عليه السلام اسماؤه ثلثة ومعناها واحد لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع جوابه انما فرضه المصنف من كون الذات البحت فاعلا لم يكن فاعلا اذ لو فرض ذلك لزم ما قلنا فلا بد من قيد يسند الفعل اليه وهو المشية والارادة اعني الفعل وليس المجموع فاعلا بل الفاعل مثال الذات البحت بالفعل اعني المشية والارادة والمعلول يستند الى الفعل والفعل احدثه الفاعل بنفسه اي بنفس الفعل واقامه بنفسه فهو قائم بالفعل قيام صدور وبأثر الفعل قيام تحقق اي قياما ركنيا والمعلول

قائم بالفعل قيام صدور وبأثر الفعل قيام تحقق اي قياما ركنيا وليس المعلول مستندا
الى الفاعل لذاته ولا الى المجموع بمعنى صدوره من كل من الفاعل والفعل على سبيل التعاقب
او التبعيض والتوزيع او من القدر المشترك بينهما والفاعل على الحقيقة ليس هو الذات
البحت والا لزم ما قلنا سابقا من انه يكون فاعلا للمعلول واحد غير منتهي التمام
على الدوام بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول وهو الذي عنيناه بمثال الذات
اعني الصفة العنوانية والمعلولات تنتهي الى الفعل كما قال مقتدانا امير المؤمنين انتهى
المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وشكل المخلوق هو الفعل لانه مخلوق ولان هيئة
المخلوق من هيئته كما قلنا بان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب لا انها تنتهي
الى الفاعل وقوله الا ان ينتهي الى من يكون هو لذاته وجوهره فاعلا جوابه ما قلنا انه لا تكون
الذات فاعلا وانما الفاعل مثالها الا ترى زيدا مرة يفعل ومرة لا يفعل ولو كانت ذاته
بنفسها هي الفاعلة لكانت الفاعلية على حقيقتها فلا تتحقق الا فاعلة ولكنها اذا
لم تفعل فهي الذات حقيقة واذا فعلت فهي قد لبست ثوبا اعني المثال الذي هو ظهورها
بالفعل اي فعلها بما ظهرت به وذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد والقائم
من زيد اذا افتشت عن حقيقته وجدته اسما لفاعل القيام لا الذات زيد فهو في الحقيقة
صائغ من فعل زيد للقيام ومن القيام الذي هو اثره فجعل اسما لفاعل القيام ومثاله كالحديدة
المحماة بالنار فان ذلك الفاعل الاحراق لان الحرارة التي هي فعل النار هي المحرقة والحديدة محلها
الحامل لها فالعالم العارف بالله سبحانه يشتهي بهذه الكلام الا ان يكون هو بفعله فاعلا لا بذاته
وقوله ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر يلحقه جوابه ان الفاعلية
لا تتحقق بذات الفاعل كما لا يقال ان المقابل للمرآة هو الفاعل للصورة وانما تتحقق للشيء
بكونه فاعلا بفعله ولذا سمي بالفاعل وليس كون الفاعل فاعلا بفعله يلزم منه انه ليس بتام
لاحتياجه في فاعليته الى فعله كما نبه المص عليه بقوله كل فاعل تام لان الشيء لو تحققت له الفاعلية
بدون الفعل وتوقفت فاعليته على الفعل انجبر كلام المص لكن الذات البحت لا تتصف بصفات
الخلق لذاته وهي صفات الاضافة اي التي مفاهيمها تنشأ من الارتباطات كالفاعلية فانها

تقتضى فعلا ومفعولا والخالقية والرازق والمعطى وما اشبه ذلك فان صفات الاضافة
صفات الخلق ولا يجوز ان يتصف بها الحق تع والفاعلية انما يوصف بها من يفعل
ويفعل بغيره والذات البحت متصفة بمعنى الفاعلية ولا فعل ولا مفعول ومعناها هو القدرة
والعلم وكذا سائر صفات الخلق فالذات بنفسها تامة وفوق التمام بمعنى الفاعلية
الذي هو ذاتها اعني القدرة والعلم المطلقين فلا يلزم من قولنا ان الفاعل لا يفعل بذاته
والا لما كان فاعلا وانما يفعل بفعله نسبة الاحتياج والنقص فان قلت يلزم على قولك
انه تع لا يوصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر لان مفاهيمها اقتضاء الاضافة فالعلم
يقتضى عالما ومعلوما وكذا الباقي وهذا خلاف ما عليه كل العلماء والحكماء والعقلاء قلت
نعم الامر كما قلت فان العلم المقتضى معلوما والقدرة المقتضية مقدورا والسمع والبصر
وغيرهما لا يصح ان يوصف بها تع لانها صفات فعلية وانما يوصف بمعانيها وهو العلم
والقدرة وكذا يوصف تع لذاته بمعنى الخالق وهو القدرة والعلم ولا يوصف لذاته بالخالق
لانه من صفات الافعال واما اذا سمعت منهم ع يقولون هو سبحانه عالم يريدون به العلم
الذي هو ذاته تع وهو تع لذاته عالم ولا معلوم وقادر ولا مقدور واما المقتضى للاضافة فهو
من صفات الافعال لا توصف به الذات البحت وكذا الفاعل فافهم ان وفقت للهدى فهمت
والله سبحانه ولي التوفيق ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بفعله لا بذاته وبنحو قولنا اذا ثبت
ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير جوابه
لم يثبت من هذا شيء وانما الثابت انه بفعله فاعل وان هويته تع لو كانت مصداقا للحكم
عليه بانها تقتضى لذاتها الفاعلية والتاثير لكان فاعلا في الازل ومؤثرا في الازل وقد ثبت
ان الازل هو الذات البحت فاما ان يكون مؤثرا في ذاته او يكون في ذاته شيء غيرها يكون مؤثرا
فيه او يكون الازل شيئا غير الذات قديما فتتعدد القدماء او يكون وقتا او مكانا والتاثير
فيه نفسه باحداثه او بعضه او يكون فيه غير الحق تع فتتعدد القدماء ويكون محلا او وقتا
لما احدث فيه وفي قوله فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية بل الثابت في نفس الامر ما سمعت
حكاية بعضه من كلامنا وفي قوله المنتزعة منه تصريح الا ان الاشياء عند المص ان لم نقل انه لم يرد

انها اجزاء منه تقتطع تنفصل منه بعد ذلك اللزوم بذاتها او تنتزع منه بصورها واشباحها
مع بقاء حقايقها كل في رتبته من الذات وانما تنفصل من حقايقها التي في ذاته كانفصال
النار من الحجر بالزناد او انفصال اللفظ من النفس او تحط منها صورها واشباحها وتطلبها
مع بقاء حقايقها في ذاته متحدة بها او قائمة بها قيام عروض او معلقة به تعليق الظل بالشخص
وفي كل ذلك تثبت المغايرة ويثبت التضايف فتجويزه لهذه الوحدة عليه مبني لتجويز
القوم المشائين ولهذا قلنا من حيث لا يشعر وقوله المنتزعة عنه صريح في اخذها من الذات
البحت وقوله المنتقبة اليه محتمل لاحد الوجوه التي ذكرناها في كيفية الانتزاع وقوله تنفح
وذاته صريح في ان الاخذ بالاقتطاع وهذا هو المرجو من جناب المصنف من الوقوع في ذات
الله سبحانه وتعالى ثم نرجع الى كلامه في هذه الرسالة فنقول قوله والتوافق يعني ان الوحدة
الحاصلة من توافق شيئين في جهة تكون غير حقيقية كوحدة توافق الاربعة والستة في
النصف فان النصف في نفسه وان كان واحدا الا انه منسوب الى متغايرين فلا تكون حقيقية
فلا تصدق عليه تعالى واقول ان جميع الوحدات التي ذكرها تكون صادقة عليه تعالى على ما قرره
من كلامه ليس منها شيء بخارج عن الوحدة الحقيقية التي عناها من كلامه حيث اثبت التلازم بين
الذات ومعلولاتها واحال تصور الانفكاك بينهما ومنع لذلك ممنوع بما يلزم من اعتقاده
الذي اثبته وبرهن عليه قال بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته الا ان وحدته اصل
الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات فلا ثاني له وكذا علمه الوجداني نفس حقيقة العلم الذي
لا يشوبه جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية اقول
هو يريد ان وحدته مغايرة لجميع الوحدات كما ذكر هذا الكلام بلا فاصلة ويأتي وجه ذلك لان
وحدته تعالى مجهولة الكنه كذاته وما سواها معلومة الكنه ثم يأتي ان وحدته المجهولة الكنه اصل
ساير الوحدات يعني انها مستحق جميع الوحدات كما ان وجوده كذلك لجميع الوجودات وعلمه ايضا
مستحق لجميع العلوم وقدرته وساير صفاته اصول لساير صفات الخلق وقوله كذاته لا يريد به ان
الوحدة مغايرة في نفس الامر لذاته وانما الذات لما كانت معروفة عند الكل بانها مجهولة
الكنه والوحدة لم تعرف بذلك عند الكل وانما يعرف ذلك العارفون بالله من ان وحدته

ذاته اي عين ذاته فشبهها وهذه المجهولية بها ومراده انتهى والامر الواقع كما بقينا
في كون وحدته المجهولة الكنه اصلا لجميع الوحدات الحادثة كما ان وجوده تعالى اصل لجميع وجودات
الحادثات وكذلك صفاته كلها اصل لصفات خلقه وهذا هو المعروف من مذهبه ومذاهب
اتباعه القائلين بوحدة الوجود الا انهم يقولون معطي الشئ ليس فاقدا في ذاته فاذا
قلت لهم الحجر في ذاته والشجر قالوا نعم بوجه اكمل وكذا الشرف وربما مثل بعضهم ذلك بالنار
في الحجر فانها كامنة في الحجر كذلك الاشياء كامنة في ذاته وكما انه اذا احتك الحجر بالزناد خرجت
النار وهي مثال الكامنة نزل من الكامنة ولم يفقد الحجر شيئا مما فيه كذلك ذوات الاشياء
وصفاتهم اذا نزلت من غيب الذات فانما نزل مثالها وشبحها وما في الذات باق في رتبته
لم يتحول ولم تفقده الذات قال المص في المشاعر في كيفية علمه تعالى بكل شئ فذاته احق بالاشياء
من الاشياء بانفسها لحضور ذاته تعالى حضور كل شئ فالمبادي العقلية هي الحقايق المتاصلة التي
نزل هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال انتهى وقال الملا محسن في الكلمات المكنونة
فان الكون كان كامنا فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر ولما امر تعلقت
ارادة الموجد بذلك واتصل في راي العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة لا الفعل
فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان
فما كونه الا عينه الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون و
صلاحيته لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولكن بالحق وفيه
او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والفاعل بعينه هو القابل فالعين
الغير المجعولة بعينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى
والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى وحيث
الزمناهم بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدم لان ما لا يمكن تصور انفكاكه
واحد وتلك الوحدات التي نفاها اشياء معلولة له تعالى فهي لازمة لذاته لا يمكن تصور انفكاكها
وما لا يمكن تصور انفكاكه بسيط فهو واحد بوحدة حقيقية لان الذات واحدة والنقوش كثيرة
كما قالوا الزمهم اثبات ما نفوا والاعتراف بما انكروا ولزمهم ان تكون تلك الوحدات المجهولة

الكنه

الكنه لانها وحدة مجهولة الكنه وقد صرحوا بكونها معلومة الكنه فيلزمهم اما كون معلومة
الكنه مجهولة الكنه او رفع الجهالة بالكلية او خطاء في قولهم في الكل وذلك لان وحدته عندهم
اصل الوحدات كلها كما ان وجوده اصل الوجودات وعلمه اصل كل العلوم وكذا ساير الصفات
ويريدون ان الوحدة حقيقة واحدة وكذا الوجود والعلم والقدرة وغيرها فصرف الوحدة التي
لا يشوبها شيء غيرها هي وحدته عز وجل وهي عين ذاته تعالى وساير الوحدات شئون لها قائمة
بها اختلطت بما عرض لها من نقايص مراتب تنزلها من غير ان تلحق تلك النقايص لها بالذات
بل هي في ذاتها مبراة عن شوب النقايص وكذلك صرف العلم الذي لا يشوبه جهل وصرف القدرة
التي لا يشوبها عجز وصرف الوجود الذي لا يشوبها عدم وكذا ساير الصفات فما خلص وصفا
فهو الواجب تعالى وما كان مشوبا فهو ما ينسب الى الممكن من غير ان يلحق الشوب شيئا منها
لذاته فما ثبت للموجودات من الوجود ثبت للوحدات من الوحدة الحق ولساير العلوم
من العلم الذي هو حقيقة العلم ولساير القدر من القدرة التي هي صرف حقيقة القدرة وهكذا
ساير الصفات ويرد عليه كهذا على كل واحد منها ما ورد على الوجود صرفه ومشوبه على
قولهم ما اوردناه ونورده واما على ما نقوله نحن تبعا لائمتنا عليهم السلام من ان الذات البحت لا
يلزمها شيء ولا تلزم شيئا ولا تكون فعلا ولا ارادة ولا مشية لئلا تكون مستندا الى
غيرها او مستندا لغيرها ولا تقترن مع غيرها تحت مفهوم ولا في قيد لفظا او معنى بل هي بريئة
من كل ما يجوز على غيرها فلا توصف الا بالوحدة الحقيقية التي لا يكون منشاؤها متوقفا
على غيرها وقوله وكذا علمه الواحد الذي نفس حقيقة العلم اه يريد به ما يريد في الوجود وقد بينا
بطلان ارادته ومقصوده في ما تقدم وفي شرح المشاعر وغيره اذ علمه الواحد الذي هو ذاته الحق
سبحانه وليس في ذاته الحق شيء غيره ولا يكون مطابقا لشيء ولا مقرونا بشيء ولا واقعا على
والعلم الذي يشير اليه المص هو ما يفهم ولهذا جعله مطابقا للمعلوم وواقعا عليه ومقترنا
به ولا شك ان كل ما يكون مفهوما لاحد من الخلق او مطابقا لشيء او واقعا عليه فهو
محدث وكذلك ساير الصفات وقوله يكون علما بكل شيء اه صريح في ان علمه الذاتي البحت متعلق
بكل شيء ومطابق لكل شيء وواقع على كل شيء لان المفهوم من العلم ذلك اذ لو لم يكن متعلقا

بالمعلوم ومطابقا له وواقعا عليه لم يكن علما به ويلزمه اما ان يكون العلم في الامكان لان الم
المعلومات كلها ممكنة او المعلوم في الازل لان العلم في الازل وينبغي هنا ما ذكرنا قبل من كون
الازل ظرفا او محلا للغير من قديم او حادث والمعلوم المقطوع به ان الازل هو الذات الحق عز
وجل وهو الحق عز وجل فلا يكون وقتا لغيره ولا محلا لحادث ولا قديم وينبغي ان يكون العلم في الامكان
كون الازل في الامكان وبالعكس بالعكس وكلاهما ممتنع ولا يلزم من قولنا انه لا كونه غير عالم بها بل
هو عالم في الازل بها في الامكان فالعلم في الازل لا يخرج عنه لانه هو الازل ولو جاز ان يخرج
منه كان ممكنا والمعلومات كلها في الامكان لا تخرج منه ابدا والتعلق بها في الامكان مع
وجوده لا قبله ولا بعده وهو العلم الاشراقي واذا اردت ان تتصور هذا فنضرب لك مثلا وهو انك
سميع حقيقة ولم يكن احد يتكلم فتسمع كلامه فاذا وجد من تكلم سمعت كلامه حين تكلم لا قبله ولا
يقال لك قبل كلامه انك اصم لست بسميع بل انت سميع ولكن لم يوجد مسموع فاذا وجد المسموع
تعلق السمع به ووقع عليه وهذا التعلق والوقوع لم يكن قبل المسموع لانه نسبة واضافة توجد
بوجوده ويفقد بفقده وانت على كل حال سميع بلا اختلاف في حال سمعك بعده وقبله و
مثله خروج الصورة منك في المرآة لم يكن قبل المرآة ولا بعدها والمنطبع فيها اشراقه منك لم تختلف
حالك قبل الانطباع وبعده ولم يتجدد لك حال ولا اضافة ولا نسبة وانما المتجدد حال
الانطباع فالاضافة والنسبة والتجدد للمنطبع في المرآة فافهم المثال وترق منه الى معرفة
الحق المتعال في مراتب التعريف ومعارج التوصيف واشرب صافيا ودع عنك ترهات الصوفية
لانهم يقولون بعلمها في الازل مع ان المعلوم اذا لم يكن شيئا ~~[illegible]~~ كيف يعلم ما ليس
بشيء ولكنهم يقولون ان الاشياء والاعيان ثابتة في الازل ولهم اختلافات في ذلك
الثبوت والتحقق فمنهم من يجعلها كالحصة النوعية من الجنس فان حصة الانسان من الحيوان
لم يكن محدثا لها او عينه باعتبار وغيره باعتبار والى هذا المعنى اشار الملا محسن في الكلمات المكنونة
في ما تقدم مما نقلناه عنه في قوله فالعين الغير المجعولة عينه نعم ومنهم من يجعلها شئونات
البارزة من ذاته او شئونات برزت من دون البروز او صور علمية معلقة به تعلق الظل بال
الشخص او هي صور للذات يخلعها تارة ويلبسها اخرى الى غير ذلك من الوساوس الشيطانية ثم اذا

كانت في الازل فانكانت غيره تعددت القدما، ان قالوا بقدمها وكان الازل خاليا
محلا للحوادث ان قالوا بحدوثها وان قالوا انها في الكلمات المكنونة اي عينه فلم يعبرون
عنها بالمغايرة والكثرة ويقولون اي وهو تعم وان قالوا اي غيره فلم جعلوا اجزا معينه وجعلوا
له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين قال قاعدة عرشية كل ما هو بسيط الحقيقة
فهو بوحدته كل الاشياء، لا يعوزه شي منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام
والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس
ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان
كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذا فثبت ان موضوع الحيثية مركب
الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون ليس ب فجزؤه
من الامور المسلوبة فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة فعكس
كل ما هو غير بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات
من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات
علما بسيطا وحضورها عنده عينا وجمالا وتم لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون
مخلوطا بادمة فافهم باحبي واعتنم قول قوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو كل بوحدته كل الاشيا
اي بكمال بساطته التي لا يمكن فيها فرض التعدد والكثرة كل الاشيا، لانه لحكم بمكس النقيض امر
وجودي لا يسلب عنه شي كما ذكره في المتن باطل يعني ما استدل به فانه انما استدل اثبات
ذلك بانه اذا سلب عنه شي واخذ ذلك السلب في مفهومه لزم التركيب فنقول
له بسيط الحقيقة امر ثبت له امر لا يسلب عنه شي لان قولك انه امر لا يسلب عنه شي مثل
قولك امر سلب عنه شي اذ في الحالين يلزم التركيب فيلزم التركيب عن امر وجودي
وامر عدمي فيما فرض منه ويلزم التركيب من امر وجودي ومن امر وجودي فيما التجأت اليه
وهو لا يسلب عنه شي والتركيب من الوجوديين اظهر في التركيب واقبح لان لا يسلب نفي
سلب وهو ثبات وانما البسيط انه امر بدون قيد عام ان قولك حيثية كونه ج ان كانت
بعينها حيثية انه ليس ب يصح اذا اخذت الحيثية ولكن لو قيد بحوذلك كما يذهب اليه المتكلمون

وانما لهم من تقسيم الصفات الى ثبوتية وسلبية فانهم اذا وصفوه بسلب مثل هو تعالى ليس
بجسم ولكنهم لم ياخذوا حيثية السلب في مفهوم الثبوت فلا يلزمهم المحذور والذي نذهب اليه
تبعا لسادتنا عليهم السلام انا اذا وصفناه في التعبير عند التعريف بالاوصاف السلبية نجعلها حدودا
للاغيار كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعني كنه معرفته
تفريق بينه وبين خلقه اي تنزيهه عما يجوز لما خلقه وغيوره اي جميع عزاته من جميع ما ينال الا
دراك مما ينفي ويثبت فهو اوصاف ما سواه وتحديد لهم فقولك ليس بجسم تحديد للجسم بالتغير
وبالجسمية فافهم هذا ما نقوله ظاهرا واما في الحقيقة فلا يعرف بنفي ما سواه اذ ليس موجودا
من السواجية يميز بنفيه وانما هو هو لا شيء شيء اذ ليس معه شيء لا في ذاته ولا في ازله لانه
ذاته ولا في علمه لانه ذاته اذ كان العلم تعالى ولا معلوم فاذا وجد المعلوم فاذا وجد معلوما او
واذا لم يكن شيء فما معنى معلوم ولا معلوم فاذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك سلب عنه او لم
يسلب عنه نعم من كان يقول بثبوت الاشياء معه اعيان ثابتة في ذاته او في علمه او متعلقة
به كما يقوله المص واتباعه فيصح عنده القول بانه سلب عنه او لا يسلب لكنه يبطل عليه قوله
بسيط الحقيقة للزوم التركيب على قوله سلب عنه ولا يسلب ويقوله كل الاشياء فان ما
هو كل ليس ببسيط كيف وهو يقول انه مركب الذات ولو بحسب الذهن ولا شك ان جميع
عباراته مقتضاها التركيب والتعدد بحسب الذهن وبحسب الخارج لا يخفى على احد الا
من نظر فيها نظر تقليد او من هو ناظر الى من قال لا الى ما قال وقوله لا يعوزه شيء منها الا
هو من باب النقايص فيه انا نقول انما هو من باب النقايص شيء او ليس بشيء فان كان
شيئا فالله سبحانه خالقه فهو شيء داخل في الاشياء وان كان ليس بشيء فلا معنى لاستثناء
ما ليس بشيء على ان المص في الكتاب الكبير ذهب الى اتحاد الشيء والموجود وعدم تحقق
الشيئية بدون الموجود فهو كل طور في النقايص والاعدام والامكانات باي اعتبار كان من
الاشياء فان سلبها عنه كانت ذاته مركبة من سلوب الاشياء مثل هو ليس بجسم وليس
بماهية وليس بنقص وليس بعدم فان هذه كلها موجودة اما عنده ففي الذهن واما عندنا
تبعا لموالينا عليهم السلام برئت الى الله تعالى واليهم من خلافهم فهي موجودة في الخارج وهو ما في الاذهان

فاشباح واظلة منتزعة من ذواتها وموصوفاتها الخارجية فان الله عز وجل
جعل الذهن مرآة فاذا اردت ادراك شيء او تذكره فما ادركته ثم غاب عنك او غبت
عن ذهنك التفت بمرآة خيالك وقابلت بها ذلك الشيء في مكانه ووقته فتجد مثاله
قائما هنالك في وقت الادراك الاول فتنطبع صورته في مرآة خيالك ويستحيل ان تدرك
شيئا بدون ذلك وبيانه تمام البيان فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي بعينها ما سوى
عوارضها الخارجية كما زعموا انك اذا تصورت النار كانت حقيقة النار اعني الحرارة واليبوسة
الجوهريتين في ذهنك بذاتها معراة عن الاحراق وانما في ذهنك الصور المنتزعة من الخارج
ولذا لا تذكر شيئا او تتصوره حتى تلتفت بمرآة ذهنك الى مظنة كونه في وقته او في محله و
وقته ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ومما يدل على ذلك ما روي عن الرضا عم كما تقدم وانما
اذكره تسهيلا للتحصيل وتكريرا للتأكيد ليثبت في الاذهان وتطمئن قلوب اهل الايمان
قال عم كما رواه الصدوق في اول علل الشرايع باسناده الى الحسن بن علي بن فضال عن ابي
الحسن الرضا عم قال قلت له لم خلق الله الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال
لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها
خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك
شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير ه
وقال جعفر بن محمد عليهما السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود
عليكم هـ والحاصل ان هذه الالفاظ الموضوعة بازاء هذه المعاني مثل نقص وعدم وامكان ونهاية
وما اشبه ذلك هل هي الفاظ مهملة او مستعملة فان كانت مستعملة فهي انما وضعت بازاء
معان موجودة وان كانت لم توضع بازاء معان موجودة فهي مهملة واجمع العقلاء على انها
مستعملة موضوعة بازاء معان موجودة ولو في الذهن وقد بينا الموجود في الذهن وان كل
هذه الموجودة في الذهن من خلقها وكذلك الامور الاعتبارية بل ثبوت شيئيتها من خلقها
فان كانت مخلوقة لهم فقولهم هو كل الاشياء يعنون كل الاشياء من خلقه فتكون الاشياء
من خلقهم سلبت عنه وان كانت من خلقه او من خلقهم ولا تسلب عنه فاستثناؤه لها غلط

وعلى كل تقدير فلا يكون كل الاشياء واما هو كل الاشياء التي يعنيها المصنف لان الاشياء وان
كانت جمعا محلى بالالف واللام وقد نص العلماء على افادته العموم لكن المصنف يريد به العموم
العرفي فان قلت انه يريد اللغوي ولكن هذه ليست اشياء حقيقية وانما هي امور اعتبارية
قلت قد بينا ان الاعتبارية من عالم الخلق وان هذه الامور اشياء مخلوقة غاية الامر لا
مخلوقة للتمام مخلوقة لهم والله خلقكم وما تعملون وقولنا انك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه
ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب قد قلنا عليه انه لا يلزم ذلك بل يجوز ان يكون كونه ليس
ب لا تتحد بكونه ج فيكون كونه ليس ب مستندا الى فقد كونه ج او الى فعله او لبعض احواله
بحيث لا يكون جزء ماهيته كما قلنا فيما تقدم في الصفات السلبية من كون السلب راجعا الى
نفي او الى متعلقه الذي المسلوب على نحو ما اشار اليه الرضا صلوات الله عليه بقوله وغيوره تحديد
لما سواه وقلنا عليه الذي انما يصح السلب ولا سلب في مقام يمكن فيه الثبوت اذ النفي فرع
الثبوت ولو ذهنا واما لنا او وجود غيره في مقام يمتنع ذهنا وخارجا وفي نفس الامر بكل
اعتبار فلا سلب ولا سلب وحكمها انما يصح فرضه فيما يصح تحققه وفي مقام الذات يمتنع فرض
وجود شيء ولو عقلا فسقط اعتبار قوله انه لعقد ابطال الاعتبارية فلا حتى يكون ج بعينه مصداقا
لهذا السلب بنفس ذاته قد قلنا عليه انه لا يجب ذلك اذا سلب عنه شيء لجواز ان يكون
مصداقا بنفس الصفة والفقد والاثر كذات زيد انما تكون مصداقا للقائم بنفس الظهور بالقيام
ومن حيث الفقد واثره الذي القيام واما اذا اخذت السلب في ماهية الذات كان المصحح
ان الذات هو الثبوت والنفي وعلى هذا لا يقال لكون الثبوت مصداقا للنفي الا على تجاوز
في التعبير بل يقال ان الذات مصداق للثبوت والنفي وعلى كل تقدير انما يفر لزوم التركيب
على قولنا واما على قوله فلا يفر لزوم ذلك الا اذا مصحح ذلك عنده كثير منها ان الكثرة نقوش ولا
يفر ذلك مع اتحاد الذات ومنها ان الوحدة الحقيقية مستهلك الكثرات ومنها ان الاشياء
شئون حاصلة له حصولا جمعيا وحدانيا لا يقدح كثراتها وتركيباتها في وحدة الحق وبساطة
الحقيقية ومنها انها عوارض له باعتبار مراتب تنزلاته وامثال هذه العبارات الباطلة
وما لها الا معنى واحد كما تقول الشجرة واحدة بلحاظ وحدتها وكثيرة بلحاظ اغصانها واوراقها

وكلامهم على هذا اناقص فينبغي لهم الا يقولوا ليس كمثله شيء بل كل شيء مثله وبهذا يتم كلام
وكان انك ايها الناظر في كلامي هذا تنكره وتقول انهم لا يقولون بهذا ولا يريدونه وكانه
بك اذا قلت لك اسمع قول شاعرهم: كل ما في عوالم من جماد ونبات وذات روح
معار صور اخلقتها فاذ ما الذي انتها الا ازول وهي جوار دانا كالثوب ان تلونت يوما:
باحمرار وتارة باصفرار فسكتت ولا ترد جوابا وتركت قولك ان ذاته امر اعدمي ما يريد به
ان الذات اذا كان مصداق الليس كانت مصداقا للعدم وكذا قوله ولك ان تكلم من عقد
في عقد ليس وفيه ان التعبير عن مراده ان يقال ان الذات تكون مصداقا للاثبات
والنفي ليس على نحو التوزيع ولا على نحو التعاور بل لمجموعهما فتكون الذات وجودا وعدما
فيلزم ارتفاع النقيضين اي لا وجود ولا عدما او اجتماعهما اي وجود او عدما ووجه هنا
دقيقة تعالت عن التمييز بالكنه وهو انا قد قررنا بما دل عليه عباده عن وجدان كل ما
يجوز عليهم يمتنع عليه وما يمتنع عليهم يجب له سبحانه فيجب في حقه اجتماع النقيضين
بجهة واحدة فتقول هو عال دان بجهة واحدة قريب بعيد كذلك ويجب له ارتفاع النقيضين
وهو عين اجتماعهما فتقول هو لا عال ولا دان ولا قريب ولا بعيد الا ما كان مما هو
من صفات الخلق لانه يمكن في حقهم فلا يجتمع له نعم ذلك هو نقيضه فلا تقول عالم جاهل لا
عالم ولا جاهل متحرك ساكن لا متحرك ولا ساكن لان صفات الخلق فيها التضاد حقيقة
وصفات الحق سبحانه لا تضاد فيها حقيقة اذ لا يمكن اعتبار كثرة فيها مطلقا فعال ودان
وقريب وبعيد التي تجوز على الخلق لا تجوز على الحق نعم لا هي ولا ضده فلا تقول هو عال كعلو
زيد دان كدنوه لانها في الجهة وهي لا تجوز عليه ولا تقول هو قريب كقرب زيد وبعيد كبعده
لانها في المسافة ولا عالم كعلم زيد ولا جاهل كجهله لانهما في ثبوت العجز وعدمه فلزوم كون
الذات وجودا وعدما ما وصف له بصفات خلقه لانه في المتضاد في الحقيقة لا من حيث
لزوم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما اللذين ينبغي ان الحق تعالى بل هما من منسوبات
الخلق ولو اريد بهما ما يصح عليه نعم اي الوجود الذي يصح عليه والعدم الذي يصح عليه جاز
وليس وصفه بالعدم مع الوجود من اخذ نفي العجز في كنه الذات لان ذلك النفي مما لا يجوز

عليه وما يجوز عليه هو الوجود بالآيات او اثباته باياته والعدم الوجود بالذات
فانه عز وجل مفقود بذاته لكل ما سواه وموجود باياته لكل من خلقه وبراه اذ ليس
للوجود والعدم معنى في حق ذاته المقدسة عز وجل غير هذا واما معناهما الموقوف عند الخلق
فهو انما يصح على فعله وعلى مثله الاعلى المشار اليه بقول الحجة ع في دعاء شهر رجب يعرفك بها
لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء او قوله فثبت ان موضوع الحمية
مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ح ومن معنى به يكون ليس
بسوء اثرنا فيما ذكرنا ان معناه عنده او لازم كلامه ان مدلول ح غير مدلول ليس
ليصح التركيب وقد صرح به في قوله مركب الذات وظاهر قوله ولكن عقد ح عقد
ليس هو عدم مغايرتهما مع دلالة ح على الثبوت ودلالة ليس على النفي وبين الكلامين
تباين عظيم لان ظاهر ان كل من عقد ح عقد ليس ح اتحاد المفهوم او اتحاد المصداق
وكلا الامرين ينافي التركيب فيه وكلا الشقين في الاول يستلزم التركيب فيه ح ولو
بحسب الذهن يدل على ان التغاير في المفهوم خاصة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية
فانظر الى كثرة الاضطراب في اقوالهم واعتقاداتهم وقوله وغيره من الامور المسلوبة عنه يدل
على ان الامر المسلوب عنه يوجب التركيب وينافي البساطة الذاتية فيجب ان لا يسلب
عنه ذلك الامر ويراد من هذا الامر كل وجود وعليه يكون غيره ما ليس بوجود والا ما كان
من النقائص والاعدام وغيره في كلامه معطوف على ما الكلام فيه وهو يبطل استثناه فيكون
كل ما يصدق عليه اسم الشيء داخلا في حكم سلبه عنه او لا يسلب عنه كما ذكرنا سابقا فافهم
فقوله فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام فيه ما قررنا ان البسيط
المنزه عن كل شيء من الموجودات والا كان مركبا من تقاليف فشبه اليه وحصول له كما
قال امير المؤمنين ع وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع
من الحدث ح وكل شيئين بينهما نسبة الاقتران بالاجتماع والافتراق وفيما يظهر ان
قوله من حيث الوجود والتمام ترجيح من غير مرجح اذ الوجود والعدم المقابل له والتمام

والنقص وما اشبهها من الأشياء كما تقدم وقد قدمنا ايضا على ان هذه العبارات
كلها انما تصح لفظا ومعنى على فرض ان معه غيره في ازله ورتبة قدمه وبعد ثبوت
وحدته وتفرده في كل رتبة ومقام هو هو بالضرورة يمتنع فرض سلبا ولا ايجابا كما
قال الرضا ع في جواب عمران الصابي حين قال له يا سيدي هل كان الكائن في نفسه عند نفسه
قال الرضا ع انما يكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا و
لم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة الى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها
افهمت يا عمران قال نعم والله يا سيدي فان قلت ان المص يقول بمعنى الحديث لانه لا
يثبت شيئا منافيا فيه والامام ع انما قال وليس هناك شيء يخالفه قلت قوله ع انما
نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها منافي لما نقول لان مراده ع عدم وجود شيء
معه اصلا لا وجود شيء لا يخالفه حتى يصح قول المص كل الأشياء لانا نسألك هل يعلم شيئا
موجودا في الازل غيره ام لا يعلم فان كان لا يعلم شيئا موجودا غيره ثم كان ما قلنا
وان كان يعلم شيئا موجودا غيره وجب عليه في علمه كنفسه لتحديد ما علم منها ليتميز عن الغير
ومراده ع ان ليس معه غيره ليحتاج الى تمييز نفسه منه وقولهم بهذا اثبت علمه بالموجودات علما
بسيطا يريد به علمه بها على وجه كلي اذ في ذاته عنده واحد مع كونها ذوات الاشياء غير مغايرة
لذاته لانها علمه بها الذي هو ذاته قال الملا محسن في رسالته الخ وصفها في كيفية علمه تعالى
لابنه علم الهدى قال فللاشياء وجهان وجه الى الحق سبحانه وهو من هذا الوجه حاصل له
متحقق عنده حاضر لديه في الازل حصولا جمعيا وحدانيا غير متكثر ولا متفرق وبالجملة
علما بما يناسب ذاته عز وجل وصفاته وافعاله ووجه الى انفسنا وهي من هذا الوجه لم
تحصل ولم تتحقق ولم توجد الا فيما لا يزال وجودا متفرقا متكثرا متغيرا فرادا وبالجملة
علما بما يناسب ذواتنا انتهى فيكون الذات عندهم واجدة في الازل [illegible]
للاجمال فاقدة للتفصيل فما في الازل غير مغاير للذات عندهم اذ الأشياء لا تسلب عنه
في الازل بخلاف ما في الامكان فيكون غير عالم في الازل بما في الامكان بما هو عليه [illegible] بما هو من
الوجه التفصيلي وقال المص بعد هذا وحضورها عنده على وجه الكلي واتم ويريد به ما اراد صهره

فكان عالماً في الأزل عنده ثم حضورها عنده بنصف المعلومات لان المعلومات التي عنده
في الأزل يعلمها بعلمه الذي هو ذاته فلا مغايرة بينها وبينه ولا تكثر تعالى الله عما يقولون علواً
كبيراً ومذهبنا تبعاً للمذهب ساداتنا عليهم السلام انه تعالى في الأزل الذي هو ذاته وليس يعلم ازلاً غير
ذاته الا الأزل الحادثة المخلوقة عالم ولا معلوم اي هو عالم ولا معلوم يعني لم يكن في الأزل معلوم
غيره لان الأزل هو ذاته وليس في ذاته شيء نعم لك ان تقول هو عالم في الأزل بها في الحدوث
والامكان وليس لك ان تقول هو عالم بها في الأزل فتكون هي في الأزل وانما هو سبحانه في الأزل
عالم بذاته ولا يعلم في الأزل غيره فلما وجدت الأشياء في الامكان في امكنة حدودها وازمنة
وجودها وقع العلم عليها اذ لا يقع العلم على غير شيء والا لكان جهلاً قال الصادق ع كان الله
ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة
ذاته ولا مقدور فلما احدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على
المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الخ فتفهم هذا الحديث الشريف وانا اظن انك
تعترف بان جعفر بن محمد ع يعلم وانه اعرف منهم بالله وبعلمه سبحانه واذا اثبتوا الأعيان
الثابتة في الأزل واثبتوا العلم بها بهم في الأزل على سبيل الاجمال لكانوا قد جعلوا ذات الله
محلاً لغيره وانه يعلم بعض المعلومات لان الذي في الأزل هو الاجمال واما التفصيل الذي هو اشرف
من الاجمال فلم يحصل عنده تعالى الله سبحانه في الأزل فهو فاقد له تعالى ربي تعالى ربي لا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم قوله او حضورها عنده على وجه اتم يريد انها حاضرة في ذاته على وجه اتم
واشرف بحيث لا يكون منها تكثر في الذات ولا مغايرة كما هو رأيهم في قولهم معطي الشيء
ليس فاقداً له في ذاته وقد تقدم بعض الكلام معهم في ذلك وياتي قوله لان العلم عبارة عن
الوجود بشرط الا يكون مخلوطاً بها بمادة يريد ان العلم بسيط لانه اذا اراد انه حقيقة
الوجود لا يمكنه ان يجعله مادياً او مخلوطاً بها فيكون قد جعل في ذات الحق سبحانه مادة لا
يستلزمها التركيب فاذا اشترطنا في الوجود الذي هو العلم عدم الشوب بالمادة كان هو حقيقة
العلم وصرف العلم وهو العلم الأزلي لان الوجود المخلوط بالمواد والنقايض حادث ليس هو
حقيقة الوجود وليس هو حقيقة العلم ونحن نقول لم العلم بها حضورها عنده فان اراد حضورها

عنده

عنده كل شيء في مرتبة وجوده من ملك الله سبحانه كما انه اقرب اليه منه وان علمه بها
هو عين ذلك الحضور الذي هو نفس كونها كان عالما بكل شيء وصح لا يعزب عنه شيء في الارض
ولا في السماء، وان اراد بحضورها عنده كونها في الازل وانما قيل عنده لان وجودها
مترتب على وجوده فله التقدم الذاتي وذلك الحضور لا بد كونه في الازل لا يكون مخلوطا
بالمادة لتقدس الازل عن المواد لما مر ما قلنا سابقا من كونها قديمة ومخلوطة بذاته
او معروضة به او كونه محلا لها وكون المواد والمخلوط بالمواد غير معلومة له في الازل
فيكون فاقدا لها وقد قال معطي الشيء غير فاقد له فان قلت انه قال انها في ذاته بنحو اشرف
قلت هو ما يعنون به من الوجه الاجمالي بقيا في الوجه التفصيلي والنحو الاشرف لم يكن على
قولهم معطيا له وهو فاقد له فقول الملا محسن في الرسالة المذكورة في قولنا الحمد لله العليم
الحكيم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض مناقض لقوله انه
لا يعلم في الازل الا الاجمالي ولقول المص لان حضورها عنده على وجه اتم واتم بشرطا لا
يكون مخلوطا بمادة لان من لم يكن علمه الا بالجملات وبشرطان لا يكون مخلوطا بمادة
لا يكون عالما بكل شيء بل ببعض دون بعض بخلاف ما اذا قلنا انه نعم متفرد في ازله ليس معه
غيره فهو عالم ولا معلوم لان علمه عين ذاته ولم يكن في ذاته ولا مع ذاته شيء ليكون معلوما
فاذا اوجد الشيء وقع العلم عليه ومثاله كما اذا اشعلت سراجا في الهواء، فانه لا يقع منه
شعاع على شيء فاذا اوجد كثيف ظهر النور عليه ولم يكن النور معدوما بل هو موجود
لكن المستنير معدوم فاذا اوجد المستنير ظهر النور فانه على هذا التقدير يكون عالما بكل شيء
لكن الشيء المعلوم لم يوجد في ذاته وانما وجد خارج الذات فافهم يا حبيب وانتم و
قد قال المص هذا اللفظ وحق وهو قد عرضنا بضاعتنا عليك وكشفنا ما بين يديك
فانا اقول هذا قول محمد واهل بيته الطاهرين ص والمص يقول قال الفارابي وميت الدين فاختر
لنفسك ما يحلو وقد بسطنا الكلام في جوابنا للملا محمد الدامغاني وفي شرح المشاعر فما
خفي عليك هنا فاطلبه من هناك قال قاعدة مشرقية واجب الوجود واحد لا
شريك له لانه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهي القوة والشدة لانه محض حقيقة

الوجود بلا حد ونهاية كما علمت اذ لو كان لوجوده حد او تخصص بوجه من الوجوه
لكان لمحدده ومخصصه نحو الوجود فكان المحدد قاهرا عليه والمخصص محيطا به وذلك محال
فما من كمال وجودي ولا اجلال الا وفيه اصله ومنه نشوه وهذا هو البرهان على توحيده
اقول قوله واجب الوجود محكم لا اشكال فيه اما انه واحد فلان ما زاد عليه يوجب النقص
في كل منهما لكون كل منها محصورا بالآخر اذ قولك هو غني عن كل شيء لا يستلزم الغنى المطلق
بل قد يلزم منه احتياج ونقص اذا فرض آخر لان الآخر ان كان محتاجا اليه ثبت التوحيد
وحصل الغنى المطلق وان كان مستغنيا عنه قلنا كونه محتاجا اليه اكمل من كونه مستغنيا
عنه فيكون مع وجود المستغني عنه ناقصا هذا في شأن ذاته وفي شأن فعله ان كان الكل ما سواه
معلولا له حصل الغنى المطلق والكمال الحق وان وجد شيء لم يكن معلولا له وقد ثبت ان
احتياجه اليه وكونه معلولا له اكمل في حق فعله لعمومه كان نقصا فاشار سبحانه الى المعنى الثاني
اذا لذهب كل اله بما خلق اي لو كان اله غيره لاستبد كل ~~[illegible]~~ صانع بمصنوعاته
وتميز كل صنع بتمييز صانعه ومقتضى الملك المطلق ان يستند كل ما سواه اليه فيقع التدافع
بين صنع الصانعين في كل مصنوع فاذا لم يكن احدهما صانعا لكل شيء فان كان لنقص في نفسه
وفعله كان مصنوعا وان كان لتعلق صنع الآخر به كان عاجزا او كان مصنوعا والوجهان
جاريان فيما لو تبعض الصنع في المصنوع الواحد او وقع الصنعان معا او ارتفعا عنه كذا
قوله نعم على هذه المعاني بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام واشار سبحانه الى المعنى الاول
بقوله نعم ولعلا بعضهم على بعض واما انه نعم لا شريك له ففي اربعة امور الاول توحيد
الذات لان الحق [illegible] الازل والازل هو ذاته اذ لو كان ظرفا له لكانا قديمين ازليين
لهما ظرف قديم وهكذا فيتسلسل فاذا كان الازل ذاته لم يكن في الازل الا المصنوع المستند
الى صانعه في كل شيء اي في كل ما يصدق عليه اسم الشيء وليس له ضد لان الازل ليس بازائه
الا الامكان والامكان وما فيه مصنوعه نعم والمصنوع لا يكون ضدا والا لما صدر منه
لان الضد هو المقابل واما الممتنع فمعناه مصنوع له سبحانه وما يريدون منه ان فرضوا
متصورا فهو مخلوق لله نعم وما في الاذهان نعم صورة ذلك سواء اشاروا اليه بذلك الا الحق ام الباطل

فان كان حقا فالله موجد كل شيء وان كان باطلا فالله خلقه بمقتضى اوهام المبطلين
لما صح قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فافهم كي تسلم وتغنم وان لم يكن متصورا فليس بشيء
وليس هذا على حد الامتناع الاصلي فان الامتناع الاصلي غير مخلوق كل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او اليكم على اختلاف النقلين والذين يزعمون
انهم يتصورون شريك البارئ سبحانه غلطوا لان الذي يتصورونه ما انتزع من هبل و
اللات والعزى وما اشبهها حيث جعلها المشركون شركاء، وورد نفي الشريك اي ما جعله
المشركون شريكا توهموا هذا المعنى فيتصورونه وليس الممتنع شيئا ولا عبارة عنه الا بما يحل
في الموهوم الممكن اذ لو كان شيئا لعلمه الله سبحانه حيث يقول قل اتنبئونه بما لا يعلم في السموات
ولا في الارض وقال تعالى وجعلوا لله شركاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض والثاني
توحيد الصفات يعني ان معاني صفاته ليس فيها شريك فليس له شريك في حياته اذ
لا موت فيها ولا في علمه اذ لا جهل فيه ولا في قدرته اذ لا عجز فيها وهكذا سائر صفاته
قال تعالى ليس كمثله شيء والثالث توحيد افعاله يعني انه سبحانه تفرد بايجاد الاشياء لا
من شيء فلا يخلق احد سواه شيئا من المواد قال هذا خلق الله فاروني ماذا خلق
الذين من دونه وقال تعالى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات وقال تعالى قل
الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار والرابع توحيد عبادته بان لا يعبد الا هو ولا
يتوكل الا عليه ولا يرجو الا اياه ولا يخاف الا اياه فالموحد في العبادة لا يجد في كل
مقاصده وسره وعلانيته الا الله فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك
بعبادة ربه احدا فاذا وجد العارف من وصفه تعالى ومعرفته الوحدة الحقية في المراتب
الاربع لا يفقد ظهر له تعالى تام الحقيقة كامل الذات لانه بذلك اللحاظ في كل المراتب الاربعة
لا يفقد كمالا ولا يحتمل الزيادة اذ كل كمال له فيضه فلا يكون متناهي القوة والشدة لان
التناهي يستلزم عجزا وذلك اما ان يكون اياه او يكون عنه فلا تتناهى شدته وقوته وفي
اصطلاح القوم من تسمية الوجود اذا كان تعالى حقيقة الوجود كان ما يفرض نهاية
ان كان وجودا فهو تلك الحقيقة او صادر عنها وان لم يكن وجودا لم يكن نهاية فان ما لم يكن

وجود الليس شيئاً وهو قول الملص لانه محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية كما علمت في قوله اذ لو
كان لوجوده ابتداء الوجود يريد به انه لما كان حقيقة الوجود كان الحد والتخصص المفروض في
الوجود فيكون اذ لو كان وجود الكون داخلاً تحت تلك الحقيقة ولكنه غير الوجود وغير الوجود
محتاج الى الوجود فيكون ما هو محتاج اليه قائماً له ومخصصاً له ومحيطاً به وهو محال اذ لا
يحيط به ما في تقومه محتاج اليه وهذا ظاهر وقوله من كمال ما له اقول فيه اعلم ان الكمال على ثلاثة
اقسام القسم الاول الكمال الحق وهو الذات الحق عز وجل والقسم الثاني الكمال الحقيقي وهو
الكمال الفعلي وهو ما ينسب الى الفعل والمفعول الاول اعني الحقيقة المحمدية وما يشتق منها
وهو المثال والآية والوجه المسمى بالعنوان والقسم الثالث الكمال الممكني وهو ما يكون
من صفات العقول والنفوس والاجسام والملص واتباعه يزعمون ان القسم الاول هو منشأ
القسمين الآخرين وهو المعنى عندهم بنحو اشرف يعني ان كمال العقل هو في الذات الحق
عز وجل بنحو اشرف وهو كمال الذات او من كمال الذات من الاضمحلالي وهو قوله وفيه اصله
ومنشأه اذ في الواجب اصله يعني اصله هو ذات الحق وانه شانه فالاول كالحروف
من الالف والثاني كالنار من الحجر والعلة في ذهابهم الى هذا ونحوه تقديرهم للكون والنشو
بمقتضى افهامهم وقياسهم لربهم بما يصدر عنهم بهوى انفسهم ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى
من الله فاخبرنا ايها الناظر في اي كتاب رووا هذا عن نبيهم محمد صلى الله عليه وآله وفي
اي حديث نقلوه عنه صلى الله عليه وآله ولكنهم لما سمعوا ما وصل اليهم من اهل الحق ع
من ان الله سبحانه خلق كل شيء وفيها اشياء لا تدركها عقولهم وقالوا ع انه عز وجل
خلق الاشياء لا من شيء فاستبعدت عقولهم ان يكون شيء لا من شيء وانما يكون الشيء
من الشيء فلما نظروا تناهت عندهم العلل الى علة لا علة لها وهو ذات الله عز وجل فقالوا
ما قالوا وليست القدرة الباهرة بايجاد شيء من شيء لان ذلك شان قدرة المخلوق العاجز
وانما القدرة الباهرة بايجاد الشيء واحداثه لا من شيء وايضاً اما قد ذكرنا او نذكر انه يلزم
على قولهم انه يلد لان هذا المعنى الذي يشيرون اليه احد اصناف الولادة وقد ذكرنا ايضاً انه
اذا اشتق منها من ذلك الاصل الذي هو ذاته او من ذاته كان مختلف الاحوال اذ حال الذات

قبل

قبل الاخراج مغاير لها بعد الاخراج لان البارز ان كان هو بعينه هو الذي من خلف الذات
واختلفت الحالات وان كان غيره في البارز ان كان من ظهور الذي من وشعاعه في حالة الاشراق
غير حالة عدمه وان لم يكن من ظهور الكامن وشعاعه لم يكن منه وانما كونه لا من شيء وقوله
وهذا هو البرهان على توحيده يريد به ان كونه محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية بحيث
لو فرض من الاغيار غيره فهو اما منه واما عنه والا كان محدودا بذلك الغير متناهيا وهذا
برهان محكم على التوحيد كما ذكروان لم يصح قوله منه او عنه لانه يريد الابتداء والتبعيض
والتنزل والظهور وهذه عندنا باطلة في حقه في ذاته نعم وانما يصح في خزائنه الامكانية
قال فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدودا في الوجود
ثاني الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود حيث تحقق وجود لم يكن له ولا حاصلا منه
فانفاض لذاته تحصلت فيه جهة عدمية امتناعية او امكانية فكان زوجا تركيبيا
كالممكنات ولم يكن لحقيقة الوجود الذي لا يشوبه حد وعدم هذا خلف فثبت الا
ثاني له في الوجود وان كل كمال وجود رشح من كماله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله هو
اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في جوهر ذاته اليه اقول قوله فلا يمكن تعدد الواجب
حق لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر لانه لو تعدد ففرض اثنين لما زاد الكون
المفروض ثانيا فكان في المفروض واجبا جهة امكانية او امتناعية بان يكون هو يمكن
ان يحيط بكمال المفروض معه او يمتنع فيكون ذاته مركبة مما هو بالفعل ومما هو بالامكان
او بالامتناع والمركب لا يكون واجبا لما في ذاته من الانتظار والتوقع وهو قول
المص لو وجد ثاني الاثنين فيكون منتهيا الى كمال الثاني اذ لم يكن كماله او منه فيكون
عافا قدا ناقصا لانه اذ الحقق وجود وكمال مغايران له ولم يكونا له ولا عنه كان فاقدا
لها غير محيط بها في وجوده وكماله مقيدا ان بذلك الغير فيكون ذاته منتظرة متوقعة
لما يمكن او يمتنع وقوله ولا فائضا منه يشير به الى ان الكمالات والوجودات الممكنة فائضة
من ذاته وقد بينا في كثير مما كتبنا ان جميع الكمالات الممكنة ليس كمالا حقيقية وانما
نقائص في ذواتها وانما سميت كمالات في الممكنات لكونها في الحقيقة اجزاء والات لم

لذوي الحاجات يكون فاقدها محتاجا اليها وبها يدرك حاجته فسميت لهذا كمالات
والا فهي نقايص وكذلك الوجودات الممكنة على حد واحد فاذا كانت نقايص وحقايقها
من حيث ذواتها اعدام فكيف يكون فايضة من الذات التي ملة كما لا عز شانه في ايجاد
والتحقق الذاتي ان هذا الا اختلاف فلو حصل تحققا وكمال غيره اي ليس له ولا عنه لزم تركيب
ذاته كما قلنا مما به هو من الواجب له وبما هو فاقد له فيكون كساير الممكنات ولم يكن
تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حد ولا عدم اي لم يكن حقيقة الوجود [illegible] المعرف
صادقة عليه هذا خلف فثبت ان لا ثاني له اي ليس غيره في الوجود الممكن لان الممكن اثر فعله
فلا ينسب الى رتبته كما لا ينسب القيام الى رتبة زيد فلا يقال انه ثان لزيد قال وثبت
ايضا ان كل كمال ووجود رشح من كماله هذا مثل ساير كلماته وليس يصح الا اذا اريد ان كل
كمال فيما سواه وهو المدلول عليه بقوله كل كمال ووجود رشح واثر من فعله لم يفض شيء منها من
الذات لا بالانفصال ولا بالاشراق ولا بالتنزل والظهور واما اذا اريد ان شيئا
منها كعلم زيد فايض من ذات الحق بالانفصال او بالاشراق او بالتنزل وعلى اي نحو
فرض فهو باطل لانه نقايص لا يصح في دين الاسلام انه تعالى محل لها او انها جزء منه او حصة
كحصة النوع من الجنس والشخص من النوع او انها اشراق من ذاته سواء فرض انه اقتطعها
او ميزها او افاضها ام كانت كالباطلها الى المجهول فهو ذلك بالله سبحانه ام كانت
بغير تكوين ام غير ذلك على اختلاف انظارهم وكذا قوله وكل خير لمعة من لوامع نور جلاله فانه
في مراده وفي مرادنا كالكمال وكالوجود وقوله فهو اصل الوجود كساير اقواله وقولنا فيه كقولنا
او المثالات الاشياء تتحقق بموادها وصورها فموادها التي يسمى بالوجودات وصورها المسماة
بالماهيات اخترعها ووجد بفعله والمادة ليس من اصل متحقق قبل الاختراع وليس لها
ذكر كونا قبل ذلك الابداع ممكنة في العمق الاكبر لجميع الاشياء وما لها وما ينسب وينضاف
اليها تنتهي الى فعله وجميع اياته ناطقة بذلك لكل من له اذن واعية منها انك اذا
ضربت بيدك او بخشبة على الارض مثلا حصل لك الصوت فتدبر من اين لك هذا الصوت
مع العلم الضروري بان الاشياء اذا وجدت من شيء انما توجد من نوعها وليس في يدك والخشبة

ولا في الارض

وحكي زيد انه لا ثاني له في الوجود مطلق وذلك ان امتناع التعدد في الو[illegible]
والمقصود زيد بان الواجب لا ثاني له في مطلق الوجود [illegible]
لا ثاني له في الوجود

ولا في الأرض صوت ليخلق ذلك الصوت الذي سمعته منه وانما خلق ارمادته لا من شيء وليس
من الهواء لان الهواء ليس فيه صوت فان قلت انك قلت ان الأشياء لا توجد الا
من نوعها والهواء نوع الصوت قلت ان النوع يتحقق في فرده بلا تغير كالانسان
في زيد بخلاف الهواء فانه لو كان نوعا على المعنى المعروف من النوع لكان الهواء بنفسه
هو الصوت وانما التشخص في الصغر والكبر والقصر والطول كما اذا تلفظت تلفظا صغيرا
حكاية للفظ كبير فيكون اللفظ هو الهواء كما التنفس بدون صوت واذا وقفت في
اسفل حوض ما يسمع الصوت وليس ثم هواء نعم الهواء هو محله اي محل قيامه فهو من
جملة مشخصاته والمشخصات خارجة عن النوع والا لم يتحقق النوع اصلا فالنوع
تؤخذ منه مادة الشخص وصورته وتؤخذ من الجنس مادة النوع والصوت مادته
مخترعة لا من صوت وصورته من الكبر والصغر والطول والقصر مخلوقة منها من نفس
الصوت من حيث هو كما خلق الانكسار من نفس الكسر من حيث نفسه نعم اذا فتشت
عن حقيقة صورته وجدتها محدثة من هيئة الدق فان الدفع هو الفعل الذي به حدث
الصوت وقد بينا مرارا ان هيئة المفعول من هيئة الفاعل كما تراه ان هيئة الكتابة
من هيئة حركة يد الكاتب ومنها النور الظاهر من السراج فانه حدث من مس فعل
النار لحرارتها ومن دخان الدهن الذي حدث من تكليس حرارة النار التي هي فعلها
وليس في النار نفسها ضياء ولا في حرارتها ويبوستها ضياء ولا في الدخان ضياء فخلق الله
خلقه الضياء وهكذا جميع الأشياء وبالجملة مذهبنا في هذه الأمور تبعا للمذاهب مواليها
وساداتنا صلى الله عليهم اجمعين ان الحق عز وجل لا تكون ذاته مبدءا لشيء مما سواه في كل شيء
وان كل ما سواه اثر فعله لم يكن له ذكر ولا اسم ولا رسم قبل فعله كما ان من الاحوال بل كل شيء
منها ولها مخترع واثر لفعله فكل شيء سواه ينتهي الى الابداع وصنعه قوله فهو اصل الوجود
وما سواه تبع له يريد به ان ذاته تعالى لما كانت حقيقة الوجود كان ما سواها من كل ما
الوجودات تابعا لتلك الحقيقة في التحقق بها اي تحقق كل شيء بنفس تحقق الذات فلا
تحقق لها الا تحقق الذات وبهذا المعنى تكون الاشياء اعراضا قائمة به قيام عروض

وقد قال في المشاعر في الاستشهاد على ثبوت الوجود مستشهدا بكلام الحكماء انهم قالوا ان
وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها او وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه
اشهر وهو تخييل منهم لوجودات الاشياء وقيامها بالوجود الحق وهذا منطبق على التشبيه
بالثلج والماء وقد ذكرنا قبل قول شاعرهم في قوله انا كالثوب ان تلونت يوما باحمرار
وتارة باصفرار فكون ما سواه تبعاله مفتقرا في جوهر ذاته اليه من هذا القبيل وكل هذا من
فروع القول بوحدة الوجود وكلما ارادوه باطل ليس من الحق في شيء بل الحق ان ما سواه
مفتقر في جوهر ذاته الى صنعه واحداثه وصنعه فعله الذي قامت به قيام صدور واحداثه اول
مخلوق صدر عن فعله قامت به الاشياء قيام تحقق قياما ركنيا لان وجودها من شعاع
وجوده فافهم قال و اما الذي ازاحه انا وهي الطرق واضعف الحجج على التوحيد طريقة
بعض المتأخرين نسبوها الى ذوق بعض المتألهين حاشاهم عن ذلك يبتني على كون مفهوم
الموجود المشتق امرا شاملا عاما وكون الوجود شخصا حقيقيا مجهول الكنه قالوا يجوز
ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب
ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة
ومن غيرها المنتسب اليه ومعناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب
اليه ومعيار ذلك ان يكون مبدء الآثار اقول هذا الذي جعله المصنف اوهن الطرق وادقها
وامتنها وان كان فيه تقصير من جهة التعبير ولعل من نسبوه اليه عبر عن مقصوده على نحو
الرمز بنوع التمثيل كما اذا قلت زيد مثلا شخص حقيقي وذات متحققة فاذا اردت ان
تعبر عنه ببعض آثاره الفعلية او الانتسابية قلت الزيادة اشتقها من لفظ اسم
زيد فتحققها بالنسبة بالاشتقاق من لفظ اسم زيد لان حقيقة هذا اللفظ اعني الزيادة
انما تقومت بمادتها التي هي صورة مادة اسمه يعني ان الزاء فيها صورة زاء زيد والياء فيها صورة
ياء زيد والها صورة داله والفها متولدة من الياء والهاء اجتلبت من عوارض المقام
وهو التأنيث ولو لم يرد التأنيث او المبالغة لم يؤت بها فاذا ادركت الزيادة وجدتها
متقومة بالانتساب الى اسم زيد يعني الاشتقاق منه وقد قلنا في ما مضى ونقول فيما يأتي

ان الرقم

انشاء الله تعالى وقلنا في اكثر كتبنا ان هيئة المخلوق من هيئة فعل خالقه تعالى والفعل
يجري في المفعول على حسب قوابلها كما قلنا ان هيئة الكتابة في جميع حروفها على هيئة حركة
يد الكاتب وما وجود جميع الكائنات وتحققها وتذوتها وتجوهرها اذا انتسبتها الى وجود
الحق عز وجل وتحققه سبحانه الا كوجود لفظ الزيادة وتحققها وتذوتها ~~تجوهرها~~ من لفظ
اسم زيد ولله المثل الاعلى ومثل ضربا الذي هو المصدر المشتق من ضرب الذي هو فعل زيد
وضربا بمعنى اشتقاقه وحقيقته ان ضاده صورة ضاد ضرب وراؤه صورة راء ضرب و
باؤه صورة باء ضرب فزيد في هذا المثل اية الذات الحق عز وجل وضرب الذي هو فعل
زيد اية مشيته تعالى وضربا الذي هو المصدر اية مفعوله فوجود ضرب بسكون الراء انما هو
عبارة عما اشتق من ضرب بفتح الراء فاذا جعل الحكيم الوجود شخصيا حقيقيا يعني ذاتا
بسيطة واحدة تشخصها بما هي ذات لا غير قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى بقوله
مجهول الكنه وجعل وجود غيره عبارة عن انتسابه ذلك الغير اليه اراد ان حقيقة وجود
كل موجود كالمعنى الاشتقاقي من اسم الذات على نحو ما اشرنا اليه من التمثيل والتبيين و
انا نعبر بالموجود على ارادة المعنى الاشتقاقي على طريقة الرمز والتمثيل لم يكن طريق اقوم ولا
احق ولا اصح من طريقه ولا امتن من تحقيقه الا انه لو صح لبرا الله لا اله الا الله فيتلقاه من
لا يلقاه وقول المص فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها ليس بشيء لان العارف
لا يطلق الموجود بهذا المعنى المتعارف على الذات البحت اذ هذا المعنى المتعارف انما
يطلق على الايات يعني انه عز وجل موجود بآياته اي اثبات معرفته في العقول لانه تعالى
كما قال سيد الوصيين عليه السلام وجوده اثباته ودليله اياته هو نعم يطلق هذا اللفظ من
حيث التسمية على كل ما هو شيء في رتبة صحة الاطلاق وهذا القيد للاحتراز عن تناول
ارادة الذات البحت لانه تعالى لا تطلق عليه عبارة ولا تميزه اشارة اذ كل ما ينسب الى
شيء او ينسب اليه شيء او يلحقه اقتران او افتراق فهو مخلوق والله سبحانه خالقه فافهم
وقوله فقد قالوا انه الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر اعتباري نقول عليه ان
اراد القائل بقوله الذي مبدء اشتقاق الموجود انه باعتبار اشتقاق الموجود من اسم

اي الذي يسمى به نفس تحققه على نحو ما اشرنا اليه كما هو ظني به وان كان فهم الناقلون من خلاف
ما اراده كان صوابا لان تلك نسبة تحقق الموجود وكونه من فعلها نعم بل تلك النسبة كنسبة
اي نفس كونه وتحققه اذا لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللغوي وان اريد بها اللغوي فالنسبة
كونه وتحققه الى الوجود الحق نسبة كون ضرب بكون الرأي وتحققه الى ذات زيد
والمعنى فهم من تلك النسبة النسبة اللغوية والمنسوب ذات الموجود والمنسوب اليه
ذات الحق سبحانه ولا شك في بطلان ذلك بهذا المعنى اما الذين نقل عنهم فالله سبحانه
اعلم بما ارادوا وكذلك المتألهون الذين نقلوا اولئك عنهم الآن ظني ان هذا مرادهم وهو
اما ان النسبة اي الاشتقاق من الاسم كما اشرنا والاسم هو الفعل والاشتقاق اخذ
الذات من هيئة الفعل اي اخذ ماهية الموجود او اخذ مادته من اثره واما ان
النسبة اللغوية ويراد ان نسبة تحقق الموجود وكونه الى الوجود الحق كنسبة الضرب
الذي هو المصدر في التحقق في الكون الى ذات زيد واما اذا اريد ما فهم المعنى فباطل
وهو الذي ذكره بقوله ومعناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه
ولعل قولهم ان الوجود امر قائم بذاته يشير الى ما وجهنا به الكلام المنقول فافهم قال
تم بالعوائد امر سهل المؤنة وهو ان الوجود لو كان قائما بذاته لصح اطلاق الموجود
عليه واطلقوا اما هو ميلاك الامر وهو ان ذاته نعم الا هو على معنى الوجود المطلق
الذي يثبت للاشياء بعضها الحادثة وافراده ام لا على ان هذا الباب مسدود عليهم
حيث انه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى الا الانتزاعي المصدري المتعدد
من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء اقول قوله وهو ان الوجود الخ يريد ان تخصيصهم الموجود
بالحادثات لا معنى له بل ان كان الوجود الذي فرض قائما بذاته متحققا صح اطلاق الموجود
عليه واذا صح ذلك لزمهم كون مفهومه مشتقا منتسبا الى وجود قائم بذاته فلا يكون
المفروض كونه قائما بذاته قائما بذاته ويلزم التسلسل بنقل الكلام الى القائم بذاته فكذا
الثاني وهكذا او على كل حال يكون الموجود اعم من الحقيقة اي القائم بذاته ومن المنتسب اليه
واقول قد ذكرنا في هذا الشرح وغيره ان ما يعقل من الوجود والموجود فانما هو حادث نعم

يجوز

يجوز ان يطلق من باب التسمية على العنوان ولقائل ان يقول يمكن الفرق بين
الشيء القائم بذاته والقائم بغيره فيطلق الوجود على الاول لكونه محض الوجود او
ماهيته عين وجوده بلا اعتبار مغايرة لا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر بخلاف الثاني
فانه في الخارج وفي الذهن وفي نفس الامر وجود وماهية فهو موجود ولا يطلق عليه وجود
الا بلحاظ ذكره الايجي او كونه بمعنى الصنع والاثر والنور بالمعنى الثاني من معنى الوجود
والماهية كما تقدم والحاصل ان القائم بذاته انما يصح اطلاق لفظ الوجود بمعنى ما يفهم
من الموجود على عنوانه من باب التسمية او على تاويل معرفته باياته او وجوده
باثباته وقوله واطلوا اما هو ملاك الامر بكسر الميم وهو ما به قوام الشيء يعني به ان مناط
البرهان على ذلك يتوقف على تحرير المط وهو ان ذاته تعم هل هو عين معنى الوجود المطلق
الذي يثبت للاشياء بعضل الخاتم واراده ام لا يشير به الى نحو من انواع استدلالهم وكلامه
يشير به الا ان ما نعني به من الوجود الذي هو للحقيقة ليس هو هذا المعنى الانتزاعي المراد
بمعناه بالفارسية بهستى فان هذا معنى مصدري ليس له مصداق خارجي وانما هو من
الامور الذهنية واقول معنى كلامه هذا باطل من وجوه احدها ان كلامه في مواضع كثيرة من
كتبه لا تاباه هذا ولكنها تنتهي لهنا وجد معتبي فاعرض عنه وثانيها ان اصل هذا الاصطلاح
لم يكن من وضع لغوية من اللغات وانما اصطلحوا بوضع هذا اللفظ على شيء لا يعرفون له
معنى الا الانتزاعي المصدري وحينئذ كان هذا لا يقع الا صفة والصفة مسبوقة بالموصوف
والموصوف ان وصف بالوجود قبل تحقق الوجود وجب اما ان يكون صفة او يكون
الوجود هو الموصوف فيلزم على الاول التسلسل وعلى الثاني ثبوت المدعى وان لم يوصف بالوجود
وجب ان يوصف بالعدم المنافي للتحقق هذا هو الحال الا الاثبات كون الوجود هو الذات
الموصوفة ومن هنا يقولون الوجود عند العوام هو الكون في الاعيان وعند الخواص
ما به الكون في الاعيان فاذا وجهوا في بيانه اضطربت عباراتهم ومقاصدهم فمن بين
نافي ومثبت لمطلق شامل للواجب والممكن او لعام مصدري او نسبي او رابطي او شيء
لا يعرفه واذا تتبعت كلماتهم ظهر هذا وخفي كلامنا معهم لا بد لنا من استعمال هذا اللفظ

الا انا نريد به في معنيين في المعنى الاول هو المادة والماهية اي الصورة وفي المعنى الثاني
هو بتاويل الصنع والاثر والنور والماهية بتاويل هوية الشي من حيث نفسه فكلام
المص باطل لدوران كلامه على كل معنى من هذه المذكورات وثالثها ان قوله من المعقولات
الذهنية الى بيانه قوله نعم وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقول
الرضا عم المتقدم فاذا اثبت الكتاب والسنة شيئا كان قولنا في له باطلا والمص مع
دقة نظره وشدة توغله سلك مسلك ارباب القشور من ان الشي الموجود هو التحيز
الغليظ كالجبل والانسان واما مثل المعاني والصفات فهي عندهم امور ذهنية ليست
موجودة الا في الاذهان ولم تكن مخلوقة للرب الرحمن سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا
وبالجملة الكلام في هذا المقام الى انه نعم ورابعها لما تبين له بطلان استعمال الوجود
المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه على ذات الواجب والممكن واما اتصافه به
بمعنى تحققه وثبوته فهو صادق عليه تعم وعلى الممكن عنده ~~[illegible]~~ وقد قلنا انه باطل
اذا عني به الصدق على الذات من حيث حصولها كما هو الثابت الجازم عنده لانه
تعم انما يوصف بهذا المعنى من حيث اثبات معرفته في قلوب المؤمنين كما قال
امير المؤمنين عم وجوده اثباته وخامسها لما تبين له بطلان استعمال الوجود
المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه اي صدق المعنى المصدري عليه عز وجل وعلى
الموجودات وكانت عباراته في سائر كتبه مصرحة بذلك فعبر عن ظاهره الى باطنه و
فكان قد وقع فيما فر منه من حيث لا يشعر فجعل ذلك الذي فر عنه عنوانا لما يريده
من شي واحد مطلق يصدق قويه على القديم وضعيفه على الحادث فقال كما يأتي بعد
هذا بل الحق ان هذا المفهوم العام الذي هو مبدء اشتقاق الموجود المطلق عنوان
لامر محقق حاصل في الاشياء الى فقد فر بقوله عن معنى باطل الى معنى ابطل منه اذ ربما
يقال عليه لو قال بالاول انه اخطا حيث قال بالاشتراك اللفظي الجوازي ان
يصدق فيه كثير من الجاهلين بالله ولكنه جعل هذا عنوانا ليتمحض ان مراده بالاشتراك
بين الواجب وبين الممكن الاشتراك المعنوي لان الاشياء من سنخه تعم فاعتبروا يا اولي

الابصار وقوله على ان هذا الباب مسدود عليهم يعني به باب كون الوجود المطلق الحق
على الواجب وغيره انما هو الوجود الحقيقي لا الوجود الانتزاعي المصدري وقوله من
المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء في خارج نقول عليه زيادة على ما تقدم
ليفهم من وفق للفهم والهداية هذه الامور الذهنية شيء ام ليست شيئا فان
كانت شيئا فلا تخلوا اما ان يكون منتزعة من الخارج او لا فان كانت منتزعة من
الخارج فقد طابقها شيء وان لم يكن منتزعة فاما ان يكون ذاتا او صفة فان كانت
ذواتا فمن خالقها في الذهن ولا شك ان خالقها هو ربها فان قيل هو النفس او قيل انها
صفة مع ان ايجاده صفة بلا موصوف ممتنع عقلا ونقلا كما روي عن الرضا عم فيكون تلك
كلها ردا لكتاب الله العزيز حيث يقول وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم ويقول تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا
يعلم من خلق فاذا اجزتم انه خلقها ووضعها في الذهن بقدر معلوم كان قوله لا يطابقها
شيء باطلا وان لم يكن شيئا كما جعلها اشياء في الذهن ولا شيء باطل قال ثم ليت شعري
كيف وضع الرجل اللغوي او العرفي لفظ المشتق او لم يفهم بعد مفهوم مبدء الاشتقاق
وكيف يكون المشتق معنى واحدا ومبدؤه مرددا بين امرين احدهما تلك الذات
المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايضا قول يقول كيف
اشتق وهو تعجب منه حيث جعلوا مبدا الاشتقاق مجهول الكنه واشتقوا منه معلوم
الكنه يريد ان الذي ينبغي ان يكون مبدء الاشتقاق معلوما ليتمكن من الاشتقاق
منه وفيه انهم انما ارادوا من الشيء القائم بنفسه بمعنى الوجود المعنى الانتزاعي المصدري
لان ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى لينافي قولهم مجهول الكنه وجعلوا انا ده موجوده
بالوجود المعروف وهذا انما اطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه بل على جهة التعريف
للمقصود والسير الطبيعي في التعريف ان يكون المشتق معلوم الكنه لقربه منهم ومجانسته لهم
فيعرفوه بما يانسهم ولما كان المبدء مجهول الكنه وذاته المجهولة الكنه ليست مبدء الاشتقاق
وانما مبدء الاشتقاق فعله واثر فعله اللذان لهما نوع مجانسة لهم فيحسن ان يطلقوا

امر ... المفهوم ومبدؤه اخص ... المجهول الا بنسبته
التصور وكيف يكون المشتق ...

عليها ما يعرفون وان ينسبوا اليها ما يكتبون ولما كانا ليسا مبدأ للاشتقاق من
كل شيء يصح ان ينسب اليه الفعل والاثر وانما يكونان مبدأ اذا نسبا الى الشيء القائم
بنفسه الذي هو مجهول الكنه اطلقوا عليه ما يعرفون ليتحقق عندهم كون فعله واثره
انما مبدأ الاشتقاق لا ما نسبا الى غيره فيجب في دليل الحكمة بل في العقل ان يكون المشتق معلوم الكنه
والمشتق منه اعني علته التي ينتهي اليها معلوم الكنه ولو بوجه ما ويجب ان يكون الشيء الذي يرجع الى حكمه
كل شيء ولا يرجع حكمه الى شيء غيره مجهول الكنه والا لكان مدركا والمدرك مجانس والمجانس يجب ان يرجع
الى الغير المجانس والغير المدرك والرجل اللغوي والعرفي لا يمكنهما وضع لفظ بازاء ما لا يدركانه لان التوقف
يجب ان يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لان الاسم كما قال الرضا عليه السلم صفة موصوف ولا شك في
وجوب المناسبة بين اللفظ والمعنى ولا شك في لزوم الاقتران بين اللفظ والمعنى والاقتران والمناسبة
يستغنيان في حق الغني المطلق القائم بنفسه فيجب ان يكون ما يتقوم به مبدأ الاشتقاق اخفى المجهولات
وممتنع التصور نعم من يزعم ان الاشتقاق من نفس الذات لا من فعله واثره كالمصنف اذا قيل منه
هذه الاوهام الباطلة يصح ان يقول ما قال من كل ممتنع محال وقوله وكيف يكون المشتق واحدا اعني
ومبدؤه مرددا بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى
المجهول مجهولة لم يبق مشتمل على مغالطة وامور غير مسلمة واشياء غير مختلطة لو اردنا تفصيل ذلك
اطال الكلام مع عدم الفائدة والمطلوب بيان الحق اذ ليس هذه الامور مختصة بقوله هذا بل كل
اقواله او جلها من هذه المقولة ولكن نعلم انه لم يرد ذلك وانما هذا عنده طريق مستقيم ولكن نقول عليه نحو ما
تقدم انهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقية وانما ارادوا الوحدة النوعية والجنسية
ولا مبدؤه تعدد النسبة الى فعله واثره ولا الذات المجهولة الكنه فليست مبدأ كما ذكرنا فليس المبدأ
متكثرا بالتردد عند اهل الحق عليهم السلم ولا التردد بين الشيئين في المبدء فلا يكون الا على راي المصنف
فيكون المبدء على الصحيح هو الذات المعلومة اعني الفعل واثره فان قلت كيف يكون الفعل ذاتا وهو
امر اعتباري او صفة على قولك قلت ان الفعل انما يكون عرضا قائما بالفاعل قيام صدور بالنسبة الى
الذات الحق لان هذه نسبته بالنسبة اليه تعالى واما بالنسبة الى الآثار التي هي المفعولات فهو ذات
متحققة تذوتت الذوات من صفة هيئة تذوتها فاذا نسبت تذوت ذات زيد الى تذوت ذات الفعل

الذي قلنا انه عرض بالنسبة الى ذات الحق عز وجل كان جزءا من الف الف جزء من
ذات العقل والعقل هو آدم الاول وهو آدم من امهات الاشياء و وقته
السرمد ومكانه هو الامكانات المشار اليها وقوله والنسبة الى المجهول مجهولة فيه ان
النسبة اذا كانت الى ذات المجهول البحت حيث تقع النسبة واما اذا كانت نسبة
اشراق ونسبة تأثير فليست مجهولة بل هي معلومة كما مر فيه لان النسبة ترجع الى الحقيقة
الى الفعل والتأثير وهي معلومة فافهم ولا تضيع الاوقات بالمحص ومتابعة الآراء من تقدم
عليه قال بل الحق ان هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق
عنوان لامر محقق في الاشياء متعدد حسب تعدده مقول بالتشكيك عليها بالاكثرية
والاقدمية ومقابليهما واكمل الموجودات واشده هو الوجود الحق الذي هو محض
حقيقة الوجود لا يشوبه شيء غير الوجود وهو اظهر الوجودات واوضحها الجلية نفسه
لكن لفرط ظهوره وقهره واستيلائه على المدارك والاذهان صار محتجبا عن العقول
والابصار بحيثية يخفانه بعينها حيثية ظهوره وعلى هذا تبتني مسئلة التوحيد ويتضح
بابه لا بغيره اصلا اقول يريد ان مفهوم الاشتراك المصدري العام كما ذكره نقلا عن كلام
اولئك الناقلين عن بعض المتألهين وانه من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء
الذي جعله اولئك شاملا لجميع الاشياء واجبها وممكنها ظاهرا اعتباري لا تحقق له في الخارج
فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه بل الحق في المسئلة ان
هذا المذكور عنوان اي دليل وآية لامر الوجود محقق ثابت في نفسه في الخارج وهذا الوجود
المحقق سار في الاشياء متعدد فيها حسب تعددها بكل نوع من انواع التعدد تعدد الا
عداد في مراتبها او في معدوداتها وتعدد الانواع من الاجناس او تعدد الحصص النوعية
او الفصلية وتعدد الجزئيات وتعدد الاجزاء والحاصل انه اذا كان تعدده بحسبها فكل
طور من اطوار التعدد جار في انوارها وكل طور من التعدد الجاري في افراد يجري في اطوار ذلك
الوجود الساري في الاشياء كل بحسبه وهذا معنى كلامه وما يوافقه من المعاني وقد
قلنا ان الذي انتحاه اليه هو من الذي فر عنه لانه لم يرض بكون الوجود المطلق

الشامل للواجب وللاشياء ان يكون مصدرا اذ هينا انتزاعيا وحكم بان هذا عنوان
لوجود ذاتا متحقق شامل للواجب تعم وللاشياء الكل نوع من انواع حقايقها واعراضها
واوصافها واسمائها وساير آثارها متحد بماهيتها على طبق ما هي عليه من الذوات و
الاحوال والآثار وصلوح الانتزاع لذلك التعدد والكثرات المختلفة محقق لكونه هو اكوانها
في الاعيان اما المحقق الذي يزعم ان الانتزاعي عنوانه فلا يصلح لشيء مما ذكر اذ ما يليق
بالوجوب لا يليق بالحدوث بمثله وقيمه او جزئه او جزئياته وكيف يكون حقيقة
واحدة بعض افرادها هو المقدس عز وجل وبعضها الجدار والحجر والشجر وتلك الحقيقة صادقة
على ذوات تلك الافراد جميعها بالتواطؤ وان كانت صادقة على ذواتها من حيث
الكم والكيف بالتشكيك فنفي المصنف الانتزاعي المصدري وشموله مع امكان توجيهه الى
نوع من الصحة واثبت الحقيقي الذي كان الانتزاعي عنوانه والعنوان وصف المعنون
وصفته التي من عرفها فقد عرف المعنون فيجري فيه كل ما يجري في العنوان والا لم يصح كون
العنوان عنوانا ما هذا الا شيء تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال
هدا او قال ذلك الحقيقي الذي هو حقيقة الاشياء الخ ما كان الانتزاعي المصدري عنوانا
له مقول بالتشكيك عليها بالاشدية والاقدمية ومقابليهما يعني ان ذلك الوجود
الحقيقي يقال على جميع الاشياء واجبها وممكنها بالتشكيك فالفرد الواجب يقال
عليه ذلك الحقيقي بالاشدية والاقدمية شدة وقوة وقدما ليس لها نهاية وليس
وراءها غاية ولا يحتمل في شيء مما يصح عليه امكان الزيادة لا ذهنا ولا خارجا ولا
في نفس الامر والافراد الممكنة يقال على كل واحد بنسبة مرتبته من الكون بالشدة و
بالضعف وبالتقدم والتاخر والنقص والزيادة واقول اذا اراد به ما زيده بحث
من كون المراد بالوجود هو المادة صح قوله في كل ما يتعلق بالحوادث وبطل قوله في كل
ما ينسب الى الذات الحق تعم مطلقا سواء اراد به المادة ام غيرها وقوله اكمل الموجودات
واشدها هو الوجود الحق الخ يريد به ان تلك الحقيقة الوجودية تحتها افراد تصدق على
افرادها بالتشكيك واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق فيكون الوجودات الممكنة

الذاتي

عنده افراد ذلك النوع الذي سماه الحقيقة والواجب واحد منها الا انه قوي
شديد خالص لا يشوبه شيء وهي غير خالصة بل مشوبة بالاشياء ليست وجوداتها
فيلزم ان الاشياء كل واحد منها واجبها وممكنها اما ان تكون جزئيات تلك
الحقيقة او اجزاء من ذلك الكلي وعلى كل تقدير يكون المص وابطله من الجاعلين على
بينه وبين خلقه نسبا كما في قوله تعالى حيث قال ان الملائكة بنات وجعلوا بينه وبين
الجنة نسبا والمص ايضا قائل ان تلك الحقيقة الخالصة من شوب النقائص هي الواجب
تعالى فيكون من الجاعلين له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين ويلزمه ايضا ان
هذه النقائص والاعدام والماهيات والمعقولات الذهنية ان كانت اشياء فهي اما
مخلوقة واما قديمة فان كان الوجود حقيقة لكل شيء فهو حقيقة لها فلا تكون نقائص
بل قد تكون متممة وقد قررنا في شرح المشاعر وغيره ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا
قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده كما قال الرضا ع والاشياء
بجميع اجناسها وانواعها وافرادها وابعاضها وصفاتها واحوالها وافعالها واقوالها
كلها مركبة من وجود هو مادتها ومن ماهية هي صورتها فاذا خلق الله وجود شيء
بقي في خزانة جنسه ونوعه او امكانه غير متميز ولا متحصص ولا متشخص بل هو كالقطرة
في الماء قبل انفصالها وكالحرف في مداد الدواة ولم يكن متعينا الا لذلك الشيء في نفسه ولا
عند احد من الخلق حتى يلبسه فعل الفاعل عز وجل ما قدر له من الصور المتشخصة والحدود
المعينة كما قال تعالى في اي صورة ما شاء ركبك فاذا لبس الكسوة ظهر في الاعيان وهكذا الكل
حصة من جنس او من نوع بل حقيقة هذه الوجودات كلها حصص من اجناسها تتميز
بالفصول التي هي الصور النوعية او حصص من الانواع تتميز بالحدود والهندسية والهيئات
الشخصية بل حقيقة تلك الوجودات عند من ينظر بنور الله اجزاء من كل لا جزئيات من كلي
والمثال كما في الباب والسرير والصنم من اجزاء الخشب تتميز بالصور وعلى كل فرض فان كل
وجود منها فانما كان تحققه وتعينه وذلك متوقف على هذه المعينات وهي اشياء
وما كونها اشياء الا تحققها في مقاماتها وفي انفسها وجودات ومتعينات نوعية فهي

تخصص الخشب فانها في انفسها وجودات ومعينات نوعية ثم يمتيز بعضها من بعض با
المعينات الشخصية فالتميزات النوعية والتميزات الشخصية على نمط واحد واذا تخصصت
عن حقائق نفسها وجدتها كلها وجودات موصوفية ووجودات صفتية وليس فيها شي غير
الذين اذ ما ليس بوجود ليس بشي وان كان وجود كل شي بحسبه وما يظن انه نقص محض
عدم فهو ان كان شيئا فهو وجود مخلوق كغيره والا فلا شي والاعتبارة عنه ودعوى امتزاج
شي للاشي او تركيبه منه ومن لاشي باطلة اذ الامتزاج او التركيب انما يكون من الوجوهين
وحيث ذهب المص الى ان الوجودات المشوبة ارى ذوات انفسها على ما هي عليه قبل الشوب
وانما عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها للمرتبة لا لذاتها فعليه ان يكون كل
ما يصدق عليه الشيئية وجودا بالنسبة وكل ما هو وجود فهو لذاته باق على صرافة الوجود
لذاته كما في انواع الماء في الثلج فتساوى جميع الاشياء فلا يكون للتخصيص فائدة بل يكون
قوله كل شي ازلي لذاته وانما ينسب الحدوث والامكان للافراد المشوبة من حيث لحوق
عوارض المراتب لها وكل شي منها غير محدث الذات وانما نسب اليه الحدوث للعوارض و
على قولنا تبعا لقول موالينا ع كل شي سوى الذات الحق عز وجل حادث لا من شي اذ لم يكن
مادته ماخوذة من شي قبله بل اخترع المادة ليكون مصنوعا من غير مصنوع فكل شي
منها لم يكن مذكورا قبل جعله ممكنا لا بالكون ولا بالامكان ولا بالعلم ولم يكن مذكورا قبل كونه
الا بامكانه قال تع اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فالذي يزعم
المص انه غير الوجود ما هو حتى نعرفه فان كان قوله حقا بان الوجود هو حقيقة كل
شي فليس غيره شي وان كان شي ثبت غير الوجود فالوجود لا يكون حقيقة
لشي فقوله هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شي يلزم عليه
ان هنا اشياء غير الوجود وقد بينا ان الامور الذهنية والاعتبارية وامثالها
ان لم تكن اشياء موجودة لم تكن اشياء تشوب غيرها ولا يلزمنا ما يتوهم انها غير موجودة
او انها موجودة بالوجود فان الوجود موجود ولا يقال انما وجد بنفسه وغيره وجد
به لان قولك انه وجد بنفسه اتريد به انه هو الايجاد فيلزمك انه فعل لا مفعول

ام تريد

ام تريد ما به التحقق والقوام فيلزمك ما نقوله انه المادة وايضا ذلك لان
الصورة في المرآة تقومت بمادتها فاذا قلت انما تقومت بقيومية المقابل للمرآة
وهو وجوده قلت هذا صحيح ولكن تعرف كيفية التقوم وباي شيء كان ام لا فان
كنت تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله وان كنت لا تعرف فانا على البيان
والله سبحانه المستعان وقد ذكرنا ذلك مرارا الا انه لغموضه وعدم التفات اكثر
النظار اليه خفي قبل البيان وبعده والان اذكره ان الشيء يتقوم في بقائه بما
يتقوم به في ابتدائه وفي الابتداء تقوم بمادته وصورته ومن ايات هذا الصورة
في المرآة ونمثل بها للبيان اما مادة الصورة في المرآة فهي ظل المقابل المشرق على المرآة
المنفصل ولم نرد بالمنفصل حصول الانفصال فيه وعدم اتصاله بالمقابل لانه ظل له
ولو انفصل عنه فني وانما نريد ان الهيئة المتصلة بالمقابل المتقومة به قيام عروض لم
تكن هي التي في المرآة بل التي في المرآة ظلها فهو متقوم بالمقابل اي ذا الظل تقوم صدور
ومتقوم بالمرآة تقوم عروض وهيئة الصورة اي صورتها هي هيئة المرآة من الكبر و
الصغر والبياض والاستقامة ومقابلها وقد قلنا ان مادتها التي هي ظل القائمة
بالمقابل قائمة بها في المقابل قيام صدور واشراق فهي دائمة الاشراق والافاضة كما
دل المقابلة والمرآة قائمة الانتزاع بقابليتها والاستفاضة فكل بقائها ودوامها
كاول حصولها ولم ارد التشبيه اصلا الا للتعبير بل المراد ان جميع احوالها في اوقاتها
حال واحد يعني كل ان اول الاشراقها وافاضتها وانتزاعها واستفاضتها اذ ما به الكون
به المدد وكل مصنوع لا يتوقف الا على العلل الاربع الفاعلية وهي فعل الفاعل وهذه لا تدخل
في هوية المحدث ولا في مفهومه لانه كحركة يد الكاتب لا تدخل في هوية الكتابة ولا
في مفهومها والمادية والصورية ولا هوية لغيرهما ولا مفهوم له من غيرهما والغائية كما
الاولى اذ هما لوازم الوجود اي التحقق والثانية والثالثة للماهية بمعنى ان الشيء حقيقته
وهويته جميعا لم يشذ عنها شيء فيهما واما الاولى والرابعة فخارجان عن حقيقة الشيء
بحقيقتها نعم هيئة صورة هيئة الاولى وصلوح هيئة الرابعة في الايجاد اي الاحداث

من الاولى والتحقق والتذوت والشيئية من الثانية والثالثة ونعني بالعلة الثانية الموصوفية وبالثالثة الصفتية فان فهمت كلامي هذا فهمت القيومية وما به التقوم و الآفاق الله ترجع الامور وقوله هو اظهر الموجودات سواه وضحها الخ يعني ان الموجودات آثار والآثار وانظهرت فاظهورها من فاضل ظهوره وهو سبحانه ظاهر باياته محتجب عما سواه بما سواه كما ظهر لما سواه بما سواه قال امير المؤمنين عم لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وانما كان اظهر من كل شيء لان كل شيء اثر ظهوره والآثار والصفات مع انها الظاهرة تضمحل في ظهور الموصوف مثلا اذا اردت ان اخاطبك فاني لا امكن ان توصل اليك الا بواسطة صفتك لانها اقرب اليك من ذاتك لظهورها فاقول يا قاعد فاخاطبك بالقعود مع اني لم ملتفت اليه الا بالعرض ولم اقصده وانما المقصود انت لما اريد منك لا من الصفة مع انك قد غيبتها بشدة ظهورك بها فانت اظهر عندي وعند الله وعند كل من يسمع كلامي من صفتك وانما تذكر صفتك بالعرض اذ القعود اثر من فعلك ولو كان اظهر منك لكان هو المظهر لك لانه اذا اجتمع في مقام او رتبة ظاهر واظهر مترتبان اي احدهما من الآخر او من الآخر او به كان الاظهر هو المظهر للظاهر واليه الاشارة بقول سيد الشهداء عم فيما نقله بعضهم ملحقا بدعائه يوم عرفة قال ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك وما بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا فلا جل ذلك لا يخفى على احد كيف يخفى على احد ولم يكن الاحد احدا الا به لكنه عز وجل لفرط ظهوره لانه لا نهاية لظهوره لانه اظهر من نفسك لنفسك ظهورا لا يتناهى ولشدة قهره واستيلائه على المدارك والاذهان وغيرها العدم امكان اجتماعها معه في رتبة والمدرك للشيء مجتمع معه وملتفت جدا احتجب بها عنها كما قال عم بها امتنع منها وروى عن النبي ص ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وهو لما تجلى تعم بجزء من شعاع نور العظمة والستر الحاديين للجبل ولموسى عم جعله دكا وخر موسى صعقا وورد

انه

انه بقدر الدرهم وروايه بقدر ثقب الابرة وفي صحيحة عاصم ابن حميد عن الصادق عليه السلام
فيمن يدعي الرؤية قال ذاكرت ابا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزو
من سبعين جزوا من نور الكرسي والكرسي جزو من سبعين جزوا من نور العرش والعرش
جزو من سبعين جزوا من نور الحجاب والحجاب جزو من سبعين جزوا من نور الستر فان
كانوا صادقين فليملئوا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب اقول والمراد من الستر اول
مفعول صدر عن فعله تعالى فاذا كان نور الشمس جزوا من ستة عشر الف الف وثمانية الاف الف
وثمان مائة الف جزء من نور الستر الذي هو شعاع الستر وهو جزء من سبعين جزوا من الستر فيكون
نور الشمس جزوا من مائة واثنين وثلاثين الف الف الف وخمسمائة وخمسة وستين الف
الف وستمائة الف جزء من الستر والستر اثر فعله ومحله ومتعلقه اذ لم يكن في الاكوان قبله اثر
لفعل الله عز وجل وهذه الشمس لا تكاد تدركها الابصار لشدة نورها ووضوح ظهورها فكيف بالادراك
في ظهوره سبحانه ولما كان في عز جلاله كما قال عبده المرتضى ومولانا وسيدنا الرضا عليه السلام كنهه تفريق
بينه وبين خلقه كانت حيثية خفائه مع انه لا يجوز عليه اطلاق الحيثيات والجهات انما هو للتقريب
والتعريف في قوله وعلى هذا يبتني مسئلة التوحيد وبه ينفتح باب لا ينوه اصلا يريد به ان ابتناء
التوحيد وفتح مغلق ابوابه على النهج السديد على ما قرره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب
ولا يصح المشاركة في هذا المفهوم مع لحاظ اخذ الخلوص عن التشوب بالنقائص والاعدام و
انما يصح المشاركة في اصل الحقيقة والحاصل ابتناء التوحيد عنده على صحة القول بوحدة الوجود
بل وحدة الوجود وان كان باعتبار قيد كقول بعضهم انا الله بلا انا وامامنا فعندنا ان هذا من
الشرك كما نطق به القران المجيد في قوله عز وجل وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لكفور
مبين وقوله عز وجل وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ان مجانسة ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون
فان القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع ويصدق ذلك على وجه ظاهر ووجه خفي اما الوجه الظاهر
فجعل وجود الحق ووجود الخلق داخلان تحت حقيقة واحدة واما الوجه الخفي فجعل وجود الحق
الذاتي ووجود الخلق مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي بل اللفظي اذا اريد بالوجود فيهما
الحقيقي الذي هو حقيقة الموجود سواء جعل وجود الخلق محدثا مخترعا وتنزلا بين الوجهين

[illegible]

بالمعنون للزوم كونهما من حقيقة واحدة او باللفظ لوجوب المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى ام جعله قديما بان تخلو من الخ، مقاصدهم كما تقدم نعم لو اطلق عليهما لفظ
الوجود من باب التسمية في التعريف والتبيين او اريد به الهام المطلق الاشتراك
وكان يعني به في الواجب الحق تعالى عنوانه لم يكن به باس قال قاطع صفاته تعالى عيني ذاته
لا كما تقوله الاشاعرة من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية ولا
كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها راسا واثبات آثارها وجعل الذات نائبة
منابها كما في اصل الوجود عند بعض نفيا من التعطيل والتشبيه بل كما نحو نعلمه الراسخون في
العلم من الائمة الوسط الذين لا يلحقهم الغالي ولا يفوتهم المقصر اقول اعلم ان المعروف من
مذهب اهل البيت عليهم السلام عينية صفاته تعالى بمعنى انها عين ذاته وهو مذهب اتباعهم من شيعتهم
وهذا عندهم مما لا ريب فيه الآن كلاما منهم فكلهم في معنى ذلك فذهب جل اهل الحق منهم
من محققي المتكلمين ان ما له معانيها ومفاهيمها الا نفي اضدادها بمعنى انه ذات ليست
بميتة وعالمة ليست بجاهلة وقادرة ليست بعاجزة وهكذا الكلام في باقي صفاته الثبوتية
وذلك انهم قالوا اذا لم ترجعها الى نفي اضدادها فاما ان تجعل لها مفاهيم متغايرة ومغايرة
لمفهوم الذات اولا فان كانت لها مفاهيم متغايرة فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء،
وان كانت حادثة كان خلوا منها قبل كونها وعلى الحالين يكون محتاجا الى الغير وان لم تجعل لها
مفاهيم متغايرة لم تكن صفات ولم يصف نفسه بشيء فلا بد من ارجاع مفاهيمها الى نفي اضدادها
ومنهم من قال بكونها عيني ذاته ولم يرجع في ذلك الى شيء واتمسكوا ع قالوا او كمال توحيده
نفي الصفات عنه وفي بعض رواياتهم ونظام توحيده نفي الصفات عنه ومعنى الروايتين من
النفي نفي زيادتها على الذات بل هي الذات وانما تغايرت اسماؤها وتكثرت باعتبار تغاير
متعلقاتها وتكثرها ونحن نقول بهذا وسنشرح شرحا شافيا ان شاء الله تعالى من قريب من كونه
مشربة لم يظما ابدا وذلك لما دلونا عليه ع اما قولهم ع وكمال توحيده فهو يدل انه قد يحصل
التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات واختلاف معانيها ومن لا سائر اتباعهم وهو توحيد
الجملة وهو ان يقول الله سبحانه واحد وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها وانها عيني

ذاته من غير ان يدخل في قولك معنى الاتحاد او التعدد وقولهم بالاتحاد ولو ابتلاهم
العارف تبين له انهم ذاهبون الى التعدد معنى والاتحاد لفظا حتى ان الطبرسي ره في تفسيره جامع
الجوامع قال في قوله تعالى وهو معهم اينما كانوا قال ما معناه يعني وهو معهم بعلمه فكانه رأى الامام
وانما قال بعلمه فرارا من ان يقول بذاته فيلزم المحذور من الاجتماع مع خلقه والحواية كما تحويهم
الامكنة فعدل الى انه معهم بعلمه لا بذاته وهو صريح في ارادة مغايرة العلم للذات الا انه قائل
بالاتحاد ولكن ماداموا قائلين بالتوحيد فهم موحدون بتوحيد الجملة يعني انه تعالى واحد
وهذه ليست الهة وانما هي صفاته فليس الا هو كان النملة تزعم ان لله زبانيتين وهي موحدة تصدق
على اهل هذا القول القول بالتوحيد الان كان هذا التوحيد نفي الصفات بهذا المعنى الذي يريد
هؤلاء لانه في الحقيقة قول بالتعدد ولهذا قال ع لشهادة ان كل صفة انها غير الموصوف وشهادة
الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث
واما قولهم ع ونظام توحيده نفي الصفات عنه فهو ظ واما مراد الخصيصين من شيعة الائمة
الطاهرين عليهم السلام فهو انه سبحانه وتعالى واحد بسيط احدي المعنى لا تكثر في ذاته لا لفظا
ولا معنى ولا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر ولا في الفرض والاعتبار بل هو تعالى بكل لحاظ في
كل حال واحد كامل فوق النهاية بما لا يتناهى في كل شيء لذاته وكل ما سواه فهو صادر عن فعله
وصنعه وانما فعله كثرة متعددة وكل شيء منها لا يكون الا بعلمه ومشيته وارادته وقدره و
قضائه وباذن منه تعالى واجل وكتاب فاذا كان صوت مما خلق فهو حاضر لديه فيقال انه تعالى
ما توقف خلقه مما عرفهم انه سميع لانه ادرك الصوت المسموع لانه لا يكون الا حاضرا لديه
في مكان حدوده ووقت وجوده فباعتبار ادراكه المسموع وصفته بالسميع واذا لحظت
ما هنالك فلم تجد الا الذات الكاملة واذا كان لونا او مقدارا مما خلق فهو حاضر لديه فهو مدرك
له عالم به فيقال له تعالى ما توقف الخلايق مما عرفهم تعالى انه بصير لادراكه للون المبصر لان اللون
والمقدار لا يكون شيء منها الا حاضرا لديه في المكان الذي حده فيه والوقت الذي عده فيه فباعتبار
ادراكه للمبصر من اللون او المقدار المرئي وصفته بالبصير وليس هنالك الا ذاته المقدسة الكاملة
وهكذا سائر الصفات وادراكه لذلك عند وجود الشيء المدرك بفتح الراء انما هو تعلق الادراك

ووقوعه عليه فيسمى هذا الواقع المتجدد عند وجود متعلقه بعض ما ينبغي لخلقه فانه تعالى بين لهم
ان ادراك الصوت اسمه سمع والموصوف به سميع وادراك اللون اسمه بصر والموصوف به بصير وهكذا
فاذا لحظت الموصوف فلم يكن منه شيء الا انه مدرك وادراكه المتعلق بالمدرك بفتح الراء
حادث لحدوثه وهو قبل هذا التعلق كامل كما تقول زيد سميع لذاته بمعنى انه هو ذلك الكامل
المسمى بالسميع الذي اذا وجد الصوت تعلق به فهو سميع قبل كلام عمرو فاذا تكلم عمرو وتعلق
سمع زيد به بكلام عمرو فزيد هو السميع وهو البصير اذا اذا وجد لون ابصره وليس بعض زيد سمعا
يدرك الاصوات وبعضه بصرا يدرك الالوان وانما السميع البصير العليم هو ذات زيد تكثرت
الاسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلقات فكذلك ما نحن فيه فانما قلت هو سبحانه سميع بصير
عليم قادر وكثرت اسماؤه الصفاتية باعتبار تكثر متعلقات ادراكه فاذا قلت صفاته تعالى
التي وصف بها نفسه حي عالم سميع بصير قادر فتريد باعتبار تعلق تسلطه سبحانه بالحيوة والمعلوم
والمسموع والمبصر والمقدور وان قلت هذه الصفات منفية عن ذاته فتريد انه ليس هناك
الا ذات كاملة متسلطة لا تزول وليس هناك اشياء متغايرة مغايرة لذاته بكل اعتبار الا
انك تصفه بالسمع بلحاظ انه مدرك الاصوات وتصفه بالبصر لانه مدرك المبصر استفصح قولك
ان صفاته عين ذاته وتريد ان ما اصفه به من شيء فانما هو ذاته لا غير وصح قولك بنفي الصفات
عنه وتريد انه ليس الا الذات البحت الكامل فهذا معنى صفاته عين ذاته ومعنى نظام توحيده
نفي الصفات عنه ثم اعلم انه تعالى سميع قبل المسموع لان المسموع حادث وسمعه هو ذاته ومعنى
ذلك اذا قلت سميع بالصوت ان السمع تعلق بالصوت ولا يتعلق به الا اذا كان شيئا
وفي الازل لم يكن شيء الا انه الواحد الحق المبين فلا بد ان يكون السمع تعلق بالمسموع
وما نحو من انحاء الوجود لم يكن كلامه واصواته شيء منها متصفا بشيء من تلك الانحاء في الازل
والا لكان كلامه مع انه في الازل تعالى الله ولا يصح ايضا ان يكون في الازل ليس بسميع فيكون فاقدا
لكمال فيجب ان يكون جميع معاني صفاته حاصلة له في الازل وهي ذاته تعالى فاذا وجد شيء من
المتعلقات تعلق به الادراك ولذا نقول قولك هو تعالى عالم بها في الازل باطل اذ ليس شيء
منها في الازل ليكون عالما به وقولك هو تعالى عالم في الازل بها في الحدوث صحيح لانه في الازل عالم لان

علمه

علمه ذاته ومعلوماته حوادث فيعلمها حين وجدت في امكنة حدودها وازمنة وجودها و
لو قلت انه عالم بشيء ولا شيء كان جهلا الا ترى انك اذا قلت اعلم ان في يدك اشياء ولم يكن
في يدك شيء انك جاهل لانك ادعيت علم شيء ولا شيء فلا يلزم من قولنا قولك انه تعالى عالم
بها في الازل باطل لجهله تعالى بل العلم الا يكون عالما بها في الازل لعدم وجودها في الازل و
العلم لم يتعلق بشيء ودعوى التعلق ح باطلة وان كان العلم وهو ذاته تعالى موجودا في الازل
الا ان المعلوم هو الحوادث ليس في الازل وهذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد عليهما السلام
كان الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا
مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم
والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور هـ فتدبر في هذا الحديث الشريف واسلك
بهذا النور في هذا الطريق المظلم فقد نصبت لك المنار وكشفت لك الاسرار وبقي لهذا تتمة و
هي قوله ع وقع العلم منه على المعلوم فيه تنبيه على ان العلم يقع على المعلوم ويطابق المعلوم ويقترن
بالمعلوم فلو كان العلم غير واقع على المعلوم او غير مطابق له او غير مقترن به لم يكن العلم علما ولم
يكن المعلوم معلوما وهذا مما لا اختلاف فيه ولا اشكال يعتريه فاذا حكمت بان صفات الله
تعالى عين ذاته اي هو فقولك وقع العلم منه على المعلوم يكون معناه فاذا احدث الاشياء
وكان المعلوم وقع الذات تعالى على المعلوم فهل ترضى ان يكون الامام ع يريد انه وقع تعالى على ال
المعلوم وطابقه واقترن به او انه يريد ان العلم الواقع المطابق المقترن حادث ولا يلزم
منه القول بانه تعالى لم يعلم او انه ع ما فهم الكلام ولا يدري ما يقول في ما يزعم فان كنت مؤمنا
بسرهم وعلانيتهم قائلا بما قالوا مقتديا بهم قلت هو تعالى عالم بالذات وبما يصح عليه ويمتنع على جهة
الحقيقة الامكانية وعالم بما قال او انه يريد ان التعلق والوقوع والمطابقة والاقتران انما
هي للعلم الحادث الاشراقي الذي يوجد بوجود المعلوم بل نفس هذا العلم هو ذات المعلوم وليس هو
القديم الذي هو الله سبحانه فان العلم المتعلق بما سواه ومطابق له هو الاشراقي الحادث كما قال
تعالى حكاية عن قول موسى ع في جوابه لفرعون حين قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند
ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ولا تتوهم بان هذا القول يلزم منه خلوه من العلم او يلزم كونه

جاهلاً كما ذكرنا قبل هذا فانه تعالى لا يكون خلواً من ذاته اي علمه القديم هو هو وهو العلم الكامل
المطلق واما العلم بالحوادث فذاته عز وجل خلو منه لانه انما هو كمال امكاني وكل كمال امكاني فهو
ناقص لا يجوز أن يكون هو ذاته تعالى نعم لم يكن ملكه خلواً من هذا العلم اعني العلم بها اي المقترن بالمعلوم
والمطابق له والواقع عليه والا لم يكن علماً وهو كتابه تعالى وهو حادث كله مخلوق والله سبحانه
هو خالقه وخالق كل شيء وهذا العلم له مراتب اعلاها العلم الامكاني المتعلق بامكانات جميع
الاشياء مما كان ومما يكون ومما لا يكون ولو كان انما يكون اذا شاء ان يكون وهذا هو العلم
الذي قال تعالى في وصفه بان الخلق لا يحيطون بشيء منه الا اذا كونه قال تعالى ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء اي لا يحيط احد من خلقه بشيء من تكوين ما يمكن تكوينه الا بما شاء تكوينه اي كونه
او اخبر تعالى بانه يكونه مثل امكان زيد او عدمه سبحانه عما وجد كما تغير هنا اي الافراد مثلاً يمكن ان
يخلق زيداً او عمراً او خنزيراً او طيراً او ارضاً او سماء او ملكاً او نبياً او شيطاناً او جبلاً او ناراً او
ماء وهكذا بلا نهاية فاذا احدث زيداً كان قد احدث فرداً منها فزيد هو مفرد وفيه الا
مكان الكلي فلو شاء تعالى خلقه ما شاء بما شاء ولا يعلم احد من الخلق اي شيء يخلق منها الا بما
شاء بان يخلق ما شاء او يخبر بانه يخلق كذا او دون هذه من مراتب العلم الامكاني العلم الكوني
وهو ما التبس من خلل الوجود والكون ثم العلم الكري اي المنسوب بالقول تعالى يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار وهو الارض الميتة والارض الجرز والقابليات والاستعدادات ثم العلم العقلي
اي المعاني ثم العلم الروحاني اي الرقائق اعني مبادي التصوير ثم العلم النفسي اي الصور الجوهرية وهو
اللوح المحفوظ ثم العلم الطبعاني اي الطبيعي بفتح الباء ثم العلم الهيولاني اي الحصص المادية ثم العلم
البرزخي اي الصور الشبحية الظلية ثم العلم الجسماني اي الحصولات والتحققات الجسمانية وهكذا
وكل شيء من خلقه من جوهر او عرض علم له سبحانه حادث واعني الجميع والعظم واشرفه واكمله وهذه
احاطته بلا غاية ولا نهاية هو العلم الامكاني كما قلنا لو تعددنا هذا اعني جهة التمثيل والا فمن
حيث اجناسها الكلية الف الف علم ولو لوحظ الانواع والاصناف والافراد لنفد البحر قبل ان
تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً والحاصل التعبير بالصفات هو الوصف المتعلق بمبادي اسباب
المفعولات من صفات الافعال كما يكون وصفك لزيد بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله

فالصفة متعلقة بعيد نهامن فعل زيد حتى فعله بذاته واليه انتهت في وصف زيد باسم
الفاعل يعني التي تب لاشتقاقه من الفعل واثره كذلك يكون الوصف له تعالى بتلك الصفات
من حيث صدور متعلقاتها التي بها سميت ومنها تكثرت من اثر فعله الذي هو مبدء
اشتقاقها من حيث التعلق والاقتران تثبت الصفات منوطة بعباديها ولا من حيث
كان معناها الاحدي ذاته المقدسة عز وجل فهو الحق الذي مل المطلق في فعله مبدأ لما اتصف
به لتعريف عباده من الصفات فافهم قوله لاكما تقوله الاشاعرة اه اعلم ان الناس اختلفوا
في صفاته تعالى فاتفقت الاشاعرة على ان لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واثبتوا
قدماء مع ذاته تعالى قال شارح المحصل للرازي اولها الحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة و
الارادة والكراهة والادراك فتكون القدماء مع الذات تسعة وقال شارح المحصل ابو
عبد الله بن سعيد من اصحابنا والشيخ ابو الحسن الاشعري اولا ان القدم صفة زائدة على ذات
القديم فيكون قدمه تعالى صفة زائدة على ذاته انتهى واثبت الاشعري البقاء صفة قائمة با
لباري سبحانه وكذا الوجه من غير تجسيم فجعلوا القدماء كثيرة وقالوا اقام الاتفاق على نفي قديم
ليس هو ذات الله تعالى وصفاته بما هو مقرر في ادلة التمانع واما ذات الله فهي قديمة لوجوب
وجود الذات واما صفاته فهي قديمة غير مستقلة بنفسها مستندة اليه لانها عندهم معان
له تعالى قديمة وهي مبادي المحمولات على ذاته ولهذا لا يقتضي تعددها وقدمها لان ادلة التمانع لا
تدل الا على نفي الهين قادرين على الاستقلال ولا تدل على نفي صفات للذات الواحدة لانها
من حيث مفاهيمها المتعددة كمالات للذات الواحدة وادلة التمانع لا تدل على نفي كمالات
الذات وان كانت متغايرة وامثال هذه الكلمات الباطلة فان ادلة التمانع مبنية على
فرض قديم مغاير والصفة التي يدعونها ان كانت مغايرة للذات في الازل لزمها حكم القديم
المغاير الذي يصح عليه التمانع وتصدق عليه ادلته ومع ذلك فلم تنحصر ادلة التوحيد في ادلة التمانع
بل يكون في دليل الفرجة الذي ذكره الصادق عليه السلام وفي دليل الحكماء الذي يلزم منه التركيب بما به
الاشتراك وما به الامتياز وان لم تكن مغايرة للذات فهو العينية التي اجمع عليها حكم التوحيد
عند اهل التوحيد ع لكن الاشاعرة يدعون التوحيد مع اثبات هذه المعاني الكثيرة المتغايرة

المغايرة للذات ويزعمون انها معاني الذات وانها مبادي المحمولات على الذات كالعلم فانه يشتق
منه العالم المحمول على الذات فنقول الله عالم وكالقدرة المشتق منها القادر المحمول على الذات
فنقول الله قادر واثار الذات متوقفة عليها فنفيها يستلزم نفي الذات ويزعمون انها ليست
حادثة لكان محتاجا في اظهار اثاره كالاثة الى المخلوق ولكان فاقدا لها قبل ايجادها ولكان محلا
للغير ويلزمهم ان جعلها معاني للذات يستلزم لكون الذات من الجملة المتالفة من الامور
المتغايرة ولا نعني بالمركب الا الذي لا يوجد لكنه في الذهن وفي الخارج او في نفس الامر الا حاديا سواء
كان بثبوته في احد المحال الثلاثة بالوجود والتحقق ام بالتعقل والتصور ام بالفرض والتجويز
والاحتمال الا اجزاء لا نعني بالمركب الا الذي لا يصدق على مقام الحقيقة الا ما كان كذلك وما شهدوا
صحة حملها على الذات دليل المغايرة الحقيقية اذ لا يحمل الشيء على نفسه واما نحن فلكن عندنا مع
قولنا بالعينية فلانا لا نعني بمفهوم شيء منها اذا اردنا به الذات القديم الا الذات وان جميع
مفاهيم هذه الصفات المتعددة لفظا مفهوم واحد هو مفهوم الذات البحت البسيط ولا
يحمل شيء منها اذا قصد به القديم على الذات قط اذ لا يحمل الشيء على نفسه مع لحاظ الاتحاد من كل
جهة بكل اعتبار اللهم الا ان نقصد به المعنى الحادث الذي هو صفة الافعال فانها في معانيها معنى
معاني افعاله كقائم وضارب بالنسبة الى زيد فاذا قلنا انه عالم واردنا بالمحمول القديم كان معنى
كلامنا انه علم يعني ان ذاته علمية ويكون في قوة قولنا زيد زيد فانا قد نحمله عليه باعتبار مغايرة
ما قد يحصل لمن جهل الاتحاد وتوهم التعدد بان ظن ان زيدا المذكور غير زيد المعلوم فتبين له فنقول
زيد زيد اي زيد المسئول عنه او المذكور زيد المعلوم فكذلك نقول الله عالم اي علم يعني ان المسئول عنه
او المذكور علم او عالم ويكون الحمل اوليا ذاتيا اي المفيد للاتحاد بحسب المعنى والمفهوم نعم لو اردنا
بالمحمول الحادث كما نقول في المختص بالحادث ان الله خالق فنقول انه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء
كان مرادنا بالمحمول معنى فعليا فان عالم وقادر في المثال لا يصح حمله على الذات بالحمل الاولي
الذاتي لانهما من اسماء الافعال ومفهومهما ومعناهما مقترنان باثارهما مطابقان لها بل
هما في الحقيقة متحدان بها ويلزمهم على جعلها مبادي المحمولات على الذات ما اشرنا اليه من ان
حملها على الذات ان كان حملا اوليا ذاتيا يستلزم الاتحاد والقول بالعينية وان كان حملا
بالمتعارف فلزم القول بتركيب الذات في العقل الذي هو ظرف التحليل اذ الاتحاد الحاصل من الحمل

المتعارف انما هو في الوجود كما ادعوه كثير من المحققين والاتحاد في الوجود لا ينافي التركيب
في غير الوجود لان الاتحاد فيه اعتباري وهو لا ينافي التركيب مطلقا كما هو الحق ويلزمهم من
كونها قديمة ما يلزم من كونها حادثة وعدم تناهي الحاجة مع فرض القدم وعدم حصولها للايجاد
بدون توسط الفعل في الفاعل للاثار بالفعل بل هو الذات فيستغني عنها في ايجاد الاثار
فيلزمها النقص لان عدم الحاجة الى القديم نقص فيه لذاته ام في الفاعل فيستغني من الذات فيقع
النقص على الكل من المطلق ام هما معا فلا يكون واحد منهما علة تامة ام احدهما بالاخر فيدل
الحاجة على الفاعل الى الواسطة او النقص على الواسطة هو قوله ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهومات
ذاتها واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها يعني به ان المتقادنا كما انه ليس كما قالته
الاشاعرة من مغايرتها للذات وانه تعالى مدرك وفاعل للاثار بها مع تحقق قدمه تعالى وقدمها
كذلك ليس كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها بمعنى كونها غير موجودة ولا معدومة وانما يثبتون
احوالا لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات الا واجبة ولا ممكنة ولا قديمة
ولا حادثة ولا بجامعة له تعالى ولا مفارقة وهي عندهم معلولات للمعاني التي اثبتها الاشعرية
لمعاني كالعلم والقدرة والاحوال كالعالمية والقادرية اذ القادرية عندهم صفة القادر و
القادر مشتق من القدرة وابو هاشم من المعتزلة جعل الاحوال اربعة القادرية والعالمية
والحيية والموجودية وجعل هذه الاربعة معللة بحالة خامسة تسمى الالوهية وبنا ذلك منه
على ان الذوات كلها متساوية في الذاتية فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الالوهية لما كان
اولى من غيره بهذه الصفات وزعم ان هذه الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع الله تعالى فقد وافق
الاشاعرة في كون هذه الخمسة موجودة ثابتة في الازل مع مغايرتها للذات واما باقي المعتزلة فهم
فقالوا بالاحوال كلها ان كل حال من احوال الصفات الثبوتية لا تخصص هذه الخمسة وقالوا انها
ليست موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا حادثة وليست هي اياه عزوجل ولا غيره وما اشبه
ذلك من المتقابلات وقالوا لا معنى للقديم الا ذاته وهو كونه امورا كثيرة في الازل والظاهر ان
هذا قول مثبتي الاحوال كابي هاشم وتابعيه الذين اثبتوا الخمسة المذكورة واما غيرهم فلم
يثبتوا شيئا من الاحوال فلم ينفوه وعلى هذا لا يقولون انه لا معنى للقديم الا ذلك لان

القديم الذي هو الذات لم ينفوه بعد ما اثبتوه والاحوال عندهم ليست ثابتة
ولا منفية والحاصل اما ما اختص به ابو هاشم واتباعه فالادلة المبطلة لما ذهبت اليه الاشاعرة
مبطلة له واما الباقون فاعتقدوا انتفاء جميع الصفات من حيث مفهوماتها اصلا واثبتوا آثارها
وجعلوا الذات نائبة في احداث الآثار منابها اي مناب الصفات نفيا منهم ان كل اثر لا ينشا
الا عما هو مجانس له في مفهوم الاشتقاق فالعلم انما ينشا عن العلم والسمع انما ينشا
عن السمع ولا ينشا العلم عن السمع ولا السمع عن العلم او البصر واثبات مبادي تلك الآثار
ان كان على جهة القدم تعددت القدماء وعلى جهة الحدوث يلزم احتياج القديم الى الحادث
وخلوه عما هو محتاج اليه في حال ما وهو ما قبل حدوثه فوجب القول في الصفات المتوسطة بين
الذات والآثار بالحال المتوسط بين النفي والاثبات فرارا من لزوم المحذور على القول بكل
واحد منهما من القدم او الحدوث والوجود او العدم والاتحاد او التعدد وحيث كانت الآثار
مجعولة والمجعول لا بد له من جاعل وكانت عللها غير موجودة وجب اعتبار كون الذات نائبة
منابها في الايجاد لسائر الآثار وليس في شيء مما قرروا شيء صحيح يقوم عليه دليل بل مقتضى الادلة
نفي جميع ما قالوا فان اثباتهم الاحوال ان كان اثبتوا به شيئا لزمهم ما فروا منه فان الشيء
لا يخلو من ان يكون قديما او حادثا وان سموه حالا فانه لا يخلو من ذلك وعدم ثبات شيء
مع الذات الحق نعم لا يلزم منه الحاجة ولا الخلو لانه نعم لا يحتاج الى شيء في ايجاد شيء اذ ايجاده
من مشيته والآثار يبدعها بفعله ذواتها وما هي به هي وليست من اصل معه لان ذلك الاصل
ان كان قديما لم يجز الايجاد منه لكلزم تغيره المنافي للقدم فان القدم يابى التغير الذاتية وان
كان حادثا نقلنا الكلام الى مبدئه فيدور او يتسلسل وانما اخترعها اختراعا والبسها من
هيئة اختراعه قبولها منه ومفهومها الاشتقاقي هو من معنى ما اخترعها عليه فلا يحتاج
في احداثها الى شيء اذ لا شيئية لشيء مما سوى ذاته المقدسة الا ما اخترعه عليه بفعله والبسه
من هيئة اختراعه فلا تحتاج الذات المقدسة في احداث الآثار الى ما اثبتوه من المبادي و
الاحوال على انها اذا احدثتها بفعلها فهي آثار لها لا آثار لفعلها والنيابة لا تعقل الا مع اثبات
المؤثر لان المؤثر انما ينيب ان كان لذاته صالحا للتأثير استغنى عن غيره وان لم يكن صالحا لم يمكنه
التأثير بالنيابة الا مع اثبات المنوب عنه وتحققه ليكون بنيابته عنه فاعلا فاذا جوزوا

تأثيره على النيابة عما ليس بموجود في الموجب الحكم يكون فعله على جهة النيابة الا توهم
اخذ حقائقها من تصور مفاهيم تلك الصفات وحيث بينا ان حقائقها مخترعة وان
وصفه تعالى بتلك الصفات انما هو من حيث انه فاعلها فتكون تسمية تلك الصفات
بما سميت به انما هي من فعله لتلك المعاني لان هذه الصفات صفات الافعال كما ذكرنا سابقا
كما تسمي زيدا الكاتب وتصفه بحالة الكاتبية فان ذلك ليس الا بما اشتققت من فعله
الكتابة لا ان الكاتبية حال لذاته او الكاتب صفة لذاته وانما ذلك صفات فعله وبما ردّدنا
عليهم اعني اصحاب المعاني واصحاب الاحوال يعلم مذهبنا من عينية الصفات بمعنى انا اذا وصفناه
بعليم وقادر وسميع وبصير فان اردنا المعنى الاول فلا نعني بتلك الاوصاف الا محض الذات
البحت وان مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت وان معانيها عين معنى الذات البحت ولا
تكثر ولا تعدد ولا تغاير لا في الخارج ولا في نفس الامر ولا في التعقل ولا في الفرض والاعتبار بحال
من الاحوال وانما وصفناه بذلك مع قولنا انه تعالى الوصف نفسه تعالى بذلك لا بعد قيام الدليل
القطعي عندنا على ان مراده تعالى يوصف نفسه بذلك ووصف نفسه لتعليم عباده باوصاف افعاله كما
للكاتب والقائم والمتحرك والنائم وصف زيد بها مع انها صفات افعاله والافعال متجددة
في نفسها وانما تكثرت واختلفت اسماؤها باعتبار تكثر متعلقاتها واختلافها وليس مرادنا
بقولنا ان صفاته عين ذاته ان صفاته مغايرة له بالمفهوم متحدة به بالمعنى كما يؤيده المص
في قوله في الكتاب الكبير ردا على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية حين قال المعترض
اذا كان وجود الواجب عين ذاته والوجود معلوم الكنه والذات مجهول الكنه لزم كون
المعلوم عين المجهول قال المص قول المعترض لتوهم انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل
الذاتي الاولي وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف
لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف
انتهى ونحن قد بينا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم من وقوع التركيب والتعدد في نفس الامر
لا فرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الازلية وبين الاشاعرة في قولهم بالتغاير والمغايرة
لان التغاير عند التوقيفيين مستفاد من دلالة الفاظها ومعاني الالفاظ غير محصورة فيما توقف

الاعراب بل قد تتعدد المعاني التي يوضع اللفظ لها والعالم ابها يعبر عن مقصوده بما شاء ولا
مناسبة بين الحادث والقديم فيكون ما يدل على الحادث لا يدل على القديم لعدم المشابهة بحال
والصفات القديمة كالعالم والقادر ليس مفهومهما ما تعرف من مفهوم صفات الافعال كالتكوين
مغايرة له بالمفهوم وانما مفهومهما ليس معناه ومفهومهما مفهوم الذات البحت وليستا شيئين
كما يتوهم من قولنا صفاته عين ذاته وانما ذلك شيء واحد بحيث واحد لا من حيث خصوص الصدق
بل ليس الا شيء واحد لا اله الا هو العزيز الحكيم وكلامنا هذا في اثبات مذهبنا ونفي مذاهبهم فيتعين
يفهم بالاستدلال القطعي بعد ما بينا ان كل ما سوى هذا الطريق مستلزم للتركيب والتعدد
والحاجة والحدوث وان لم نذكر ادلته ذلك مفصلا لان ذكر الدليل في كل مكان على شيء واحد
يوجب التطويل والتكرير وانا نذكر ما يكفي الفاهم في كثير من المواضع وقول المص كما في امر الوجود
عند بعض يريد به الانف مفاهيم الصفات وحقايقها مع اثبات اثارها وجعل الذات نائبة
مناب الصفات في احداث اثارها كما ذهب اليه بعض فان بعض الرواقيين ومنهم شيخ الاشراق
ذهبوا الى ان الوجود في جميع الموجودات امور اعتبارية لا تحقق لشيء منها في الخارج وانما تحققها
في الخارج بنسبتها اليه نعم لانه هو المحقق الوجود في الخارج وربما ذهب بعض قوله الى عدم تحقق
في الخارج حتى في شان الحق سبحانه نعم ذاته متحققة في الخارج وهي نائبة مناب وجوده نعم والمص
قال ان القائلين بالاحوال ونفى وجودها واثبات اثارها وان الذات الحق نائبة مناب تلك
الاحوال في اثبات اثارها حالهم في سخافة القول مثل حال النافين للوجود الحق وان الذات
نائبة منابه في التحقق لان المص يذهب الى ان الحق تعالى وجود بحت ولا ماهية له فقول انه له
عكس قوله واقول اما القائل بنفي الوجود واثبات الذات فلكلامه توجيه يقربه من الصحة
والمص ان اراد بنفي ماهية الواجب عدم تركيبه من وجود وماهية فله وجه والا فلا لانها هي الاشارة
الانية والهوية ولا ايساويه في ذلك شيء لانه هو الكبير المتعزز المتعظم لا اله الا هو الكبير المتعال
نعم هويته هي ماهيته وحقيقته وهي وجوده بلا تعدد ولا تغاير لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس
الامر ولا في شيء مما تفرضه الاوهام واما توجيه كلام نافي الوجود في شان الحق بوصف فهو ان الوجود
في حق الواجب سبحانه وفي حق عباده ليس شيئا غير معنى التحقق والثبوت وقول هذا السواد الاعظم

اي المص نفى الوجود في الحق وجعل الذات
نائبة مناب الوجود في الحق تعالى كما ذهب اليه بعض

انه ذات وجود متحقق بنفسه وبه تحقق ما سواه من الهويات والمواد والصور وهو مغاير
لها وسار فيها وبه كل شيئية من شيئيات الذوات والصفات والجواهر والاعراض في الاصل
له ولم يوضع هذا اللفظ لمعنى جوهري وانما وضع لمعنى وصفي وقولهم اذا فتشت عنه وجدت ما ادركه
كل واحد منهم انما هو ما يؤدي اليه الآخر بغير تصور ولا برهان ذوقي استند الى دليل الحكمة ضمن ثيابا يعون
يفرغ بعضها في بعض وعارفوهم يبصرون الاشياء وانا احرره لك مثلا الصورة في المرآة شيء تحقق
بالوجود وهو شيء اشرق من ظهور المقابل للمرآة سار في الصورة [illegible] كسريان الروح في الجسد
به تحققت الصورة وتقومت به وهو مغاير لها وجود فيها في الحقيقة عارضة عليه وانهم
هذا كله مبني على مسئلة وحدة الوجود ولهذا يستدلون بما ورد في الكتب الالهية من قوله
نعم ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفنا وباطنك انا هو واذا سمعوا قول
منكر لما قالوا اني ذلك قالوا ان الوجود لا تدركه قلوب المحجوبين وانما تدركه القلوب التي
رفع الله عنها الحجب والاستار حتى شاهدوا الاسرار ولو كشف لهم الغطاء لوجدوا ان قلوبهم
المحجوبة عن الاسرار بجهلهم ومتابعتهم للاشرار وترك الاقتداء بانوار الائمة الاطهار صلى الله
عليهم ما اختلف الليل والنهار واذا اردت ان تتحقق صحة كلامي فتدبر في عباراتهم تجدها لا تنطبق
الا على المعنى العام المصدري المعبر عنه بالفارسية بهستي ولو عنوا بالوجود الذي هو في المعنى
المصدري انه هو المادة كما ذهب اليه بعضهم لكان حسنا ولهذا الحق في عباراتنا اذا
كنا نجري في كلامنا على ما يتفاهم نعني به المادة على المعنى الاول كما تقدم او كون الشيء اثر فعل الله
على المعنى الثاني او المعنى المصدري فاذا عنينا به المادة صح ظاهرا وباطنا لانها حقيقة الاشياء
وبها تتقوم تقوما ركنيا ولانه سبحانه يخلق الاشياء بذواتها ولانها [illegible] اول
صادر عن فعل الله تعالى والمص حيث ذهب الى ان الوجود حقيقة الشيء وانه مغاير للمادة
والصورة جعل قولهم الانسان حيوان ناطق هو حد تام جامع لجميع ذاتيات المحدود وانه حد
للماهية لئلا يقال عليه انه لو كان ذاتيا لما خرج من الحد التام او ان الحد غير تام مع اتفاقهم
على انه تام مع انه انما جمع المادة التي هي الحيوان والصورة التي هي الناطق لا غير ولو كان الوجود
ذاتيا غيرها لوجب اعتباره في الحد التام ولكن الاتفاق على ان هذا الحد ليس لخصوص ماهية الانسان

دونه وجوده بل هو منه للانسان بكلتا ذاتياته فلو كان الوجود بالمعنى الذي يشير اليه حقيقة
للانسان ومن ذاتياته لوجب ذكره في الحد التام واذا ثبت انه يعبر به عن المادة وان
المادة ركن الشيء وانها في كل شيء بحسبه صح ان الحق سبحانه هو الذات المقدسة وان تلك
الذات متحققة بذاتها بدون ان ينسب اليها وجود مغاير لها يحققها بل بفاض تحقق
فعلها التحقق كل متحقق وجاز ان يقال انها نائبة مناب الوجود في تحقق ذاتها بذاتها
وفي تحقق الاشياء بفاض تحققها التحقق فعلها وذلك على مذاق من لا يعرف التحقق الا
بالوجود الذي يتوهمونه وقول المص كم عن التعطيل والتشبيه يشير به الى ان قول الشيخ لا يلزم
منه التعطيل وقول الاشاعرة وقوله بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم الى اخره يريد ان كون صفاته
عين ذاته يتم على نحو لا يعلمه الا الراسخون في العلم الذين هم الائمة الوسط الصادق عليها خير
الاشياء اوسطها الذين لم يلحقهم الغالي لبلوغهم الغاية والنهاية في التوغل والرسوخ
في العلم ولا يفوتهم المقصر لانتهاء وزهم من قصر عن رتبة الرسوخ وطار الفقرتين بنحو اخر
ولو قال لم يلحقهم المقصر ولا يفوتهم الغالي لكان لها معنيان ولكان الكلام ابلغ مراده ان
كانت النسخة صحيحة ويحتمل حصول التغيير في الكلام من النساخ والخطب سهل وانما الخطب عظيم
في مراده بهؤلاء من هم فان يعني مثل الاعراب والبسطامي والفارابي واشباههم من الصوفية فانهم
هم الراسخون في العلم عنده وذلك النحو الذي علموه من عينية الصفات على نحو ما يعني احد جمالكما قال
عبد الكريم في الانسان الكامل في شهادته : احطت خبرا جملة ومفصلا : بجميع ذاتك يا
جميع صفاته : ام جل قدرك ان يحاط بكنهه : فاحطته الا ايحاط بذاته : حاشاك من غار وحاشا
ان تكن : بك جاهلا او تلاه من خيراته : وانظر ان مراده بقوله يا جميع صفاته انها مغايرة لها في
المفهوم وفي المعنى باعتبار وهي عينه من حيث وحدة الوجود لانه في اول كتابه قال ان علم التصوف
انما مبني على مذهب السنة والجماعة ومعلوم ان المتبادر من ذلك مذهب الاشاعرة وقد يعد
مذهب الاشاعرة فيكون الاتحاد في قوله يا جميع صفاته من جهة الوجود والافتراق من حيث هي
في المفهوم والمعنى والتحقق مغايرة للذات فلا فرق بينها وبين سائر الاشياء في المغايرة للذات
والاتحاد بها وهذا انما يصدق عليه ذلك النحو عند المص لقوله بوحدة الوجود فيرتها فعنها بالطريق الاول

وان لكان

وان كان في خصوص البحث هنا لا يريد هذا النوع من الاتحاد وثانيهما انها من حيث المفهوم
مغايرة للذات في نفس الامر ومتحدة بالذات من حيث المصداق كما هو ما قرر في سائر الو
الوجودات مع ماهيتها في اتحادها بها في الخارج لانها مصاديق لماهياتها تحمل تلك الماهيات
عليها في الخارج وهذه الوجودات وان حملت هذه على الماهيات في ظرف التحليل الذهني الا ان الواجب
ليس له ماهية عند المص ليتعاكس الحملان لاختلاف الظرفين ومفهومات صفاته نعم عند
المص وجودات فالحمل فيهما بالحمل الذاتي الاولي الغير المختلف في الظرفين والحاصل ان مراده
الوجه الثاني من النحو المذكور ويقال عليه ان الراسخين في العلم الحق لا يقولون بان الصفات
الذاتية مغايرة للذات بمفاهيمها اذ ليس لها مفهوم الا مفهوم الذات اذ لا تكثر للحق
الا ما كان من انواعها بل الحق انها في انفسها اذا اريد منها الصفات الذاتية غير متغايرة
في المفهوم ولا مغايرة للذات بل هي الفاظ مترادفة فان العلم هو السمع وهو البصر والقدرة
فكل صفة هي الاخرى في المفهوم والمعنى وكل منها هي الذات من جهة انها الاخرى هذا اذا وصف
بها واريد من الصفة الصفة القديمة فرضا والا ففي الحقيقة لم يصف بها نفسه لان الوصف ان
كان له لم يحتج اليه وان كان لتعريف ما سواه فهو يستحيل ان يعرف نفسه بها الغير لعدم الفائدة
في ذلك ولان ذلك خلاف ما هو عليه في عز جلاله لاستحالة ان يكون مدركا للغير وانما يصف
نفسه لهم بما يمكن ان يعرفوه به وهي صفات افعاله لانها هي التي يمكن ان تعرف مفهوماتها ويستدل
بها عليه بمعرفة اثارها ومتعلقاتها لخلاف ما لو اريد بها الذاتية فانه يكون معنى الله عليم قدير
الله الله الله الخ انا قد قدمنا انه ما وصف نفسه الا بصفات الافعال اذ ليس في الازل صفة
وموصوف وانما في الازل ذات بحت هي الازل لا اله الا هو العزيز الحكيم قال قاعدة مشرقية
علم بجميع الاشياء حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها اذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علما به لم يكن هو حقيقة العلم بل كان علما بوجه
جهلا بوجه وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء غير ممتزجة بغيره والا لم تخرج جميعه من القوة
الى الفعل اقول قوله علمه ان اراد به ما لا يعرفه ولا يفهم فحكم عليه بانه حقيقة واحدة ليس
بصحيح بل القياس التخميني يقتضي التكثر لان ما كان متعلقه متكثرا مختلفا يجب ان يكون في نفسه

كذلك والا لكان مغايرا للمعلوم غير مطابق له واذا لم يطابق المعلوم كان جهلا ولان المعلوم
ليس حقيقة واحدة والعلم الاجمالي متعلق بالمعلوم الاجمالي وعلى هذا يتفرع اشياء لم يكن عالما بها
وبالمعلومات التفصيلية فانه غير عالم بها ولم يكن حقيقة العلم بل كان علما بوجه وجهلا بوجه فان
قلت انما كان حقيقة واحدة وذلك لا ينافي التفصيليات قلت لان التفصيليات انما كانت
تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلفات والعلم باحد المختلفين لا يكون علما بالآخر بدون
اختلاف وان وحد فانما يقع على الجهة الجامعة لهما مثلا لو قلنا العلم حصول الاشياء للعالم
لكان شاملا لحصول لها خاصة ويكون حصول البياض والسواد واحدا الا ان للعلوم في
العدد بان الحاصل اثنان واما انهما مختلفان او متفقان فغير داخل في شمول الحصول فيحتاج
العالم في تحصيل التكويني الا شيئين آخرين غير الحصول الجامع لهما من غير نوع الحصول فلا يكون
العلم حقيقة واحدة بمعلومات مختلفة الحقائق الا جهة جامعة لها فلا بد ان يكون العلم
مطابقا للمعلوم ومطابقته ان يكون العلم متحدا او بالمتكثر متكثرا وبالمختلف مختلفا وبا
لمجمل مجملا وبالمفصل مفصلا ولا يمكن غير هذا ولهذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لانه لا تنفتح مقفلات
الاسرار الا بهذا العيار وبالجملة ان شاء الله نعم زيادة بيان توصل من عرفها الى العيان ولكن
المص لما جعل صفاته نفس عين ذاته وانها هي المرتبطة بالمعلومات وقع بين محذورات
في نظره فان جعل العلم متكثرا بتكثر المعلوم وهو عين الذات لزمه كون الذات البسيطة متكثرة
وان جعل تكثره غير مستلزم للتكثر في الذات لم يقبل منه الا بفرض مغايرة العلم للذات ولو
في التعقل او الفرض وقد نفى المغايرة منهما وان جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده لانه
لا يريد الا المرتبطة ولا يعرف غيرها ولا يعني سواها فلم يجد بدا من ان يحكم بكون العلم حقيقة
واحدة لتصح له دعوى العينية وان يحكم بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها و
عدم الاختلاف فيها للكثرات لئلا يلزمه التجهيل فورد عليه انه لم يكن العلم مطابقا للمعلوم
في الخارج كما هو المط لان المعلوم اذا كان مختلفا متغايرا متكثرا متعاقبا لا يطابقه ما
ليس بمختلف ولا متغاير ولا متكثر ولا متعاقب واذا لم يطابق فقد خالف اولا وسلطه
بينهما فيكون جهلا وان حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة في الخارج ونفس الامر فقد حكم بالا يعلم

اذ الحكم اذا خالف الواقع في نفس الامر مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل والحكم الباطل باطل
لفقد الصحة لا يجعل الباطل صحيحا فانك اذا حكمت على زيد الموجود بانه معدوم مع علم اختلاف
الحيثية لا يكون لحكمك معدوما ما هو موجود لان قوله ومع وحدته فهو علم بكل شيء ان اراد فيه
بهذه الوحدة الوحدة الجنسية او النوعية كانت التعلقات والارتباطات بالاشياء الشخصية
شخصية لا يصلح ما تعلق بزيد ان يتعلق بالجدار فان الجهات الشخصية من الحقيقة الواحدة
النوعية غير تلك الحقيقة النوعية فان الحقيقة النوعية لا تتعلق بذاتها بكليتها بفرد
من افرادها الا بالجهة المختصة بذلك الفرد المتلبسة بمشخصات ذلك الفرد او بالحقيقة
الذاتية المشتركة في سائر الافراد على جهة النوع لا على جهة البدلية فمن الغرض الثاني يكون
المعلوم اجماليا كليا فتخرج جميع التفصيليات وتبقى غير معلومة حتى يدبر لها المص امرا يكون به
معلومة ومن الغرض الاول يكون العلم غير تلك الحقيقة الواحدة التي هي الذات المقدسة
عند المص وانما العلم تلك الجهات المتعددة والتعلقات المتكثرة والارتباطات المطابقة
وهذا وان كان هو مذهب ائمة الهدى ع الا انه يتمحل ان الصفة فعلية لا ذاتية
ويلزم المص على مذهبه الا يكون البارئ عز وجل عالما بكل شيء بذاته في الازل وهذا وان كان
مذهب ائمة الهدى ع اذ القول بانه تع عالم بها في الازل يلزم منه وجودها في الازل معه
سبحانه وهو اجل واعز من ان يكون معه في الازل والمعلوم في الامكان فلا يجوز ان يقول هو عالم
بها في الازل ويجب ان يقول انه عالم في الازل بها في الحدث وح يكون العلم هو وقوع العلم
او التعلق الحادث على المعلوم حين وجد المعلوم كما قال الصادق ع فلما احدث الاشياء و
كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم وقد تقدم الحديث فيما سبق الا ان هذا مخالف لما
يذهب اليه كما هو صريح كلامه من ان العلم تعلق بها في الازل وان اراد المص من العلم ما يعرفه
فقد اخطأ في جعله حقيقة واحدة لانه مطابق للمعلوم والمعلوم متكثر مختلف فان لم يجعل
العلم متكثرا مختلفا لم يكن العلم مطابقا للمعلوم فقد اخطأ اما في جعله حقيقة واحدة او في جعل
العلم غير مطابق للمعلوم واخطأ ايض في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عز وجل لانه
يلزم منه اما جعل الذات مكتنهة له معروفة بالكنه او جعل ما يعلم ويعرف عين ما لا يعرف

ولا يحاط به علما فيكون الحادث على القديم فيلزم التجزية والتركيب أو انقلاب الحقايق
وقوله لم يكن هو حقيقة العلم الخ يراد منه انه لو بقي شيء لم يكن معلوما لذلك العلم لم يكن ذلك العلم
علما مطلقا فان العلم المطلق الذي لا يشوبه جهل بشيء هو الذي لا يفوته شيء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها فلو بقي شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلق بل بشيء دون شيء فيكون مشوبا بالجهل و
هذا صحيح قوله وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء يعني به ان حقيقة الشيء بذاتها لا بشيء اخر مغاير
لتلك الحقيقة غير ممتزجة بغير ذلك الشيء صحيح لانها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة له بذاتها
وقوله والا لم يخرج جميعه الخ يعني انه لو فقد شيئا فاما ذلك لعدم استكماله لما هو له لذاته اذ لم يخرج
ما به استكماله من القوة الى الفعل وهذا في الجملة والظاهر صحيح وفيهما مناقشات لا فائدة لذكرها في
تمام الفائدة في واحدة وهي قوله لم يخرج جميعه فان المعنى لا يتعدد ولا يجوز ان يقول لو لم يحط انه
سبحانه بشيء من الاشياء لكان نعم لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل لانه عز وجل شيء بسيط احدي
المعنى لا يصح عليه اطلاق لفظ يستلزم التجزية والتبعيض ولو في الفرض والعلم الذي هو عينه
نعم يصح عليه ذلك في الفرض لما قال لم يخرج جميعه وليس ذلك الا لاجل ما يتوهم بينهما من المغايرة
وانهما شيئان لكن القول بالتثنية يستلزم فسادا فيقال فيقول لدفع الفساد في وهم ان
العلم عين الذات مع التفرقة بينهما ومن هذا المعنى الذي ليس في نفس غيره اوردنا عليه ما سمعت
سابقا لما قوله حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكل شيء وعنده انه علم الابيض بما هو عليه من البياض
والاسود بما هو عليه من السواد والمتحرك بما هو عليه من الحركة والساكن بما هو عليه من السكون
وهذه الحقايق المتباينة يطابقها بوحدته وهذا لا يصح الا اذا التزم انه بنفس العلم الاجمالي
وبهذه الحيثية العلم التفصيلي فيرد عليه ان تعلقه بكل فرد الا من حيث تعلقه بالاخر المباين له
ام غيره وكذا مطابقته لكل منهما فلما فرقوا الاجمالي والتفصيلي ونسبوا الاجمالي الى الازل والتفصيلي
الى الحوادث لزمهم اما اتحاد التعلق والمطابقة وهذا يستلزم مع اتحاد المعلومات بعضها ببعض
خروج جميع المعلومات التفصيلية المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة المشار اليها الخروج التفصيلية
واما تعدد التعلق والمطابقة فتتعدد المعلومات وهذا يستلزم مع عدم صحة العينية او تكثر الذات
عدم الاحاطة بالمعلومات في الازل لتجددها وتعاقبها حالا او فقد مر ان علمه يرجع الى وجوده فكما ان

وجوده نعم لا يشوب بعدم شيء من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذي هو حضور ذاته لا يشوب
بغيبة شيء من الاشياء لان ذاته منشئ الاشياء ومحقق الحقائق فذاته احق بالاشياء
من الاشياء بانفسها اذ الشيء مع نفسه بالامكان وهو مع منشئيه ومحققه بالوجوب ووجوب
الشيء اكد من امكانه اقول قوله وقد مر ان علمه يرجع الى وجوده من جهة اعتبار العينية والاتحاد
بالذات معنى عند المص وعندنا الاتحاد معنى ومفهوما ومن جهة ان الوجود حقيقة وجوب اذ الامكان
عدم وجود او امكان عدم والعلم حقيقة وجود واجب اذ عدم العلم بشيء اما عدم وجود او
امكان عدم فيتحد العلم بالوجود في الوجوب وجوبا وفي الامكان امكانا قوله فكما ان وجوده الخ يشير
به الى ما قرره من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بناء على القول بوحدة الوجود يعني ان حقيقة
الوجود هو الحق سبحانه وانه بوحدته هو كل الوجودات التي في الاشياء وقد قدمنا بطلان كلامه
فيما سبق وقوله فكذلك علمه الى اخره يريد به ان العلم هو الحضور وان علمه بذاته هو حضور ذاته لذاته
وانه اي علمه بذاته لا يخلط بغيبة شيء من الاشياء وهو صريح في ان حضور ذاته هو حضور كل شيء كما ان
وجود ذاته وجود كل شيء فاما قوله الاول اعني ان علمه يرجع الى وجوده اي يكون هو اياه فانما
يصح اذا اريد بعين العلم المذكور العلم الذاتي هو الذات من غير فرض مغايرة بوجه ما لا في المفهوم ولا
في المعنى ومن فصيح القول حينئذ ان تعبر عنه بجميع ما تريد ان تقول فيه بلفظ اسم الذات فان اتسق
الكلام لك وصح فقولك فيما اردت صحيح فنقول ان ذاته بجميع الاشياء حقيقة واحدة ومع وحدتها
ذات لكل شيء لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصتها اذ لو نقص شيء يعني لو خرج شيء من الاشياء عن الذات
لم تكن ذاتا بل لم تكن اي حقيقة الذات بل كانت ذاتا وشيئا اخر فان كان هذا الكلام يحسن منك
كان كلامك بعبارة العلم صحيحا الا انك لا تعني بالعلم الا الذات وان قلت لا يجوز ذلك لاجل اختلاف
المفهوم قلت لك اذا قلت في شان زيد كلاما لا يشاركه الا بكنيته كابا عمرو وانت تعلم ان المقصود
ذات زيد لم يقبح منك بل يكون دليلا على انك لم ترد الا ذات زيد والاتيان باللقب كالاتيان بالكنية
فلو كنت تعبر عن تلك الحقيقة الواجبة الوجود لصح وصفك باسم الذات كما يصح باسم العلم لكنك تريد
بالعلم شيئا غير ما تريد بالذات ومطلق المغايرة مانعة من الاتحاد فكما لا يجوز لك ان تقول ان ذات
العلم محيطة بذوات المعلومات بذاته لا يجوز لك ان تقول ان ذاته محيطة بذوات الموجودات بذاته

ان

فاذا اجاب في الاول ولم يجب في الثاني دل على اختلاف المقصود من العبارتين ومخالفة العلم للذات وقول
المص لم يخرج اما وجوده لفظي لا يطابق المعنى لان العلم المتعلق بالمعلومات المرتبط بها المطابق لها لا يصح
ان يراد به الذات لانها لا تتعلق بالمعلومات ولا ترتبط بها ولا تطابقها فلا تصح العينية وكثير مما
تسمع من عباراتهم مدخولة ولكن اتسع الخرق على الراقع ولا يسع الا الايهام والابهام والاجمال
حتى ياتي امر الله عجل الله فرجه ولينه نعم العلم الذي يصح تعلقه بما سوى الله ويرتبط به ويطابقه الذي لا يعزب
عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء هو العلم الحادث وهو الكتب الالهية كما قال تعالى علمها عند
ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى واما العلم الذي هو الذات فلا يصح ان يتعلق بالممكنات ولا يرتبط
بها ولا يطابقها لان الذات لا تتعلق بالممكنات ولا ترتبط بها ولا تطابقها ولا يلزم من قولنا
هذا انه تعالى غير عالم بها لانها لم تكن موجودة في الذات وانما هي موجودة خارج الذات وخارج الذات
هو الامكان والعلم الازلي محيط بها وقد تقدم انه تسديد تعلق العلم بلا شيء فاذا لم تكن موجودة
في الذات لم يصح ان يعلم بها الذات وقولنا لم يتعلق العلم الذي هو الذات بشيء سوى الذات سالبة
بانتفاء الموضوع الا ترى انك تكون عالما وبصيرا واذا لم يكن في يدك شيء لا تعلم ان في يدك شيئا ولا ترى شيئا
واذا قلت اني لا اعلم ان في يدي شيئا لم تكن بذلك القول جاهلا ولا اعمى بل تكون بعدم تعلق علمك
بشيء في يدك عالما بل لو تعلق العلم كنت جاهلا اذ لا معلوم وكذلك ما نحن فيه وكم نكرر هذه المقاصد
الحقة النورانية وكم نردد البيان ولكن الخواطر امتلأت من العيون الكدرة كما قال امير المؤمنين عم
ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون
صافية تجري بامر الله لا نفاد لها والعلم الذي يتحد بالذات مفهوما ومعنى هو العلم بالذات خاصة
لان العلم عين المعلوم في كل رتبة من المراتب في الوجوب والامكان على الصحيح وقد اشرنا الى دليل هذا
في شرح المشاعر واما قوله الثاني الخ فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شيء اه فقد بينا ما يلزم ولا سيما
على ما ذكره من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وقد ابطلناه سابقا واذا جعل العلم المتعلق
بكل الاشياء عين الذات توجه عليه من الرد ما توجه على ما هو متحد به في كونه كل الاشياء ويتجه ايضا
قوله الثالث الخ كون علمه بذاته الذي هو حضور ذاته حضور الاشياء اما ان المراد الحضور بينهما او كما
على كون الذات كل الاشياء مع ما فسروه بالاجمال في عين التفصيل فيكون حضور الذات حضور بعض

الاشياء

الاشياء اعني الامور الاجمالية واما التفصيلية وان كانت معلومة لكنها معلومة بعلم متجدد فلا يكون حضورها حضور القديم ويلزم ان البسيط الحقيقة بعض الاشياء ثم حدث حضر شيء حضر بعض الذات لان كلما هو كل الامور المختلفة المتعددة المتعاقبة متعدد مختلف متعاقب فاذا حضر زيد حضر ما هو زيد وما به زيد دون ما هو ابنه او ما به ابنه وكذا ابن ابنه ان جعل بسيط الحقيقة كل الاشياء وان جعله كل الاشياء الاجمالية فهي الاجمالية ازلية عنده لان الذات ازلية ولا تكون في الازل كل ما لم يكن واذا وجدت التفصيلية وقع تغير الذات لان التفصيلية تغير الاجمالية التي هي الذات فيكون للمص واتباعه تغير الذات الحق عز وجل قوله لان ذاته منشئ الاشياء ومحقق الحقايق معناه عند اهل الحق انه سبحانه منشئ الاشياء بمشيته اذ الشيء انما هو شيء بمشيته كما اشار اليه امير المؤمنين ع في خطبة يوم الغدير والجمعة بقوله في الثناء على الله سبحانه وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته رواه الشيخ في المصباح فقوله ع اذ كان الشيء من مشيته يشير بالكناية واما ان الله سبحانه شيء فمع ما يعرف من وصف العنوان وهو خلق احدثه عز وجل للتوحيد بصفة التوحيد والتفريد ومشية الله سبحانه عند اهل الحق عليهم السلام هي فعله اذ ليس للمشية وارادة الا فعله روى الصدوق عن الرضا ع في كتاب التوحيد انه ع قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد فهو عز وجل منشئ الاشياء بفعله وكذا محقق الحقايق فان تكوينها تحقق بفعله تحقق صدور وذواتها تحققت بما اخترع لها من المواد والصور تحققا ركنيا ومعنى قوله عنده انها تحققت بذاته تحققا ركنيا كما هو مذهب المص من الصوفية ان وجود الاشياء ذاته ووجوده تم وبعضهم ذهب الى ان وجود الاشياء فعله تم وذهب اليه ضرار بن عمرو واتباعه والمعروف من مذهب المص الاول والمراد ان الاشياء مركبة من وجود وماهية يعني من مادة وصورة كما هو المعروف من مذهب الحكماء على الاتفاق ان كل ممكن زوج تركيبي فقول المص فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها يريد انه تم كون الاشياء وشيئها وحققها بذاته لا بفعله اذ ذواتها من ذاته مثل الكتابة التي تحدث من المداد المنقوش فان حقيقتها من القرطاس فاذا امر شيء بها لا في القرطاس الابيض

كان ما لم يسود من القرطاس هو الكتابة فالقرطاس اولى بهذه الكتابة من الكتابة نفسها فالكتابة
البيضاء من القرطاس هي وجود الكتابة ومادتها وماهيتها وحدودها وصورتها حتى الملاحظ اذا
كانت الاشياء عنده بهذه المثابة صح له قولهم ما ذكره من التعليل من قوله ان الشيء مع نفسه بالامكان
الامكان لها واما عند اهل الحق عليهم السلام فكما سمعت قبل هذا من انه تعالى انما شيأها وحقق حقائقها بفعله
تحققا صدوريا وبما اخترع لها من المواد والصور لا من شيء تحققا كونيا فمع القول الحق انه تعالى
احق بالاشياء من الاشياء بانفسها بمعنى ان كل ما به هي هي لذاتها ولما ينسب اليها فهو نعمة
وعطاياه وكل ما انعم به على احد من شيء واعطاه اياه فهو في يده وفي قبضته لم تخلها من يده
حين افاضها على عبده والا لم تكن شيئا اذ هي انما هي شيء بكونها في قبضته وهو قول الصادق عليه السلام في
الدعاء كل شيء سواك قام بامرك لان الاشياء من ذاته او بذاته وانما كل ما سواه في
فعله لا من شيء وذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها لان كل شيء منها فهو نعمة التي
اخترعها لا من شيء فتفضل عليهم بما هم به هم وكل شيء في قبضته وهو قوله تعالى قل من بيده ملكوت
كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه فقوله ان الشيء مع نفسه بالامكان ان اراد متقوم بها قياما تحقق وهذا
صحيح فان مع مشيته ومحققه بالوجوب ليس بصحيح اذ الشيء ليس مع صانعه كالكتابة البيضاء
من الحبر في القرطاس الابيض ليكون معه بالوجوب بل هو مع صانعه بالامكان ايضا اي متقوم
بفعله قيام صدور ولو اريد الوجوب العلي لما خرج بذلك عن الامكان لان هذا الوجوب
راجح لا ازلي بل ولا تعيني فادعاء وجوبه في وجوب الازلي مغالطة او قول بوحدة الوجود كما هو مذهب
المصنف ولذا جعل وجوب نبوته مع الله وجوبا ازليا ولذا قال ان وجوب الشيء اكد من امكانه
لانه لم يرد الوجوب العلي بمعنى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة لان هذا الوجوب
ليس اكد من امكانه لجواز تحويل هذا الوجوب وعدم جواز تحويل الامكان فهو اكد من الوجوب
بالعلة قال ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل شيء فذلك لظنه ان
وحدته عددية وانه واحد بالعدد وهو سبحانه ليس كذلك بل هو واحد بالحقيقة وكذا
سائر صفاته ولا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر
غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية وما يجري مجراها وهذا من غوامض

المسائل الالهية مما عند الله من الحقائق المتحصلة المتأصلة التي تنزل الأشياء منها منزلة الا
شباح والأظلال مما عند الله من الأشياء أحق بالأشياء مما عند أنفسها أقول يقول ومن
استصعب الأمر فلا يجب ظنه بأن الوحدة التي نطلقها عليه وحدة عددية لأن العلم ح وإن كان واحداً
إلا أنه أحد الموجودات والواحد من الخشب لا يحيط بالجميع مثلاً ونحن نريد بوحدة علمه تعالى الوحدة
الحقيقية بمعنى أنه هو وليس شيء غيره وأنا أقول لك أيها الناظر أن الألفاظ قد تشتبه ولا التباس
فربما اختلف المستند لأن لفظاً وهما متفقان معنى وقد يكونان مختلفين معنى وهما متفقان لفظاً
فإذا أردت التمييز في المقاصد فاستخبر القائل بالوحدة الحقيقية ما تعني مثلاً بها وما تعني بالعددية
والنوعية والجنسية فإنه إذا تكلم في بيان ما ذكرنا بعبارة أدل على مقصوده مما ذكر أولاً لأن
السائل ربما ينبهه على معنى كان قبل السؤال غافلاً عنه فإن تعسر عليه اللفظ الكريم فاطلب منه
المثال فوحدة العدد كيف هي وحدة الواحد لأن المراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعية
لأن العدد هو الكمية كالعشرة فإنها شيء واحد وكمية واحدة فوحدتها ليست حقيقية لاشتمال
العشرة على وحدات متعددة ووحدة الواحد إن قصد بها العدد خرجت عن الحقيقية لأنك إذا
قلت هذا واحد تريد به أول ما تتألف منه كمية العدد تقول واحد اثنان ثلاثة فالثلاثة كمية مركبة
من وحدات عددية بخلاف ما إذا لم ترد ما تتألف منه الكمية بل تريد واحداً لا نظير له لأن هذه
الوحدة من الوحدة الحقيقية الجائزة على الحق تعالى من حيث التسمية فالواحد قد يكون وحدته
من العددية ولا يجوز في على الله تعالى وقد يكون من الحقيقية فيجوز عليه تعالى وهذا ما أشار إليه
أمير المؤمنين ع في قوله للأعرابي الذي سأله عن الواحد يوم الجمل قال ع يا أعرابي إن القول في
أن الله واحد على أربعة أقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه فأما
اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد فهذا ما لا يجوز لأن ما لا ثاني
له لا يدخل في باب الأعداد أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس
يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لأنه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى وأما الوجهان
اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل
إنه ربنا عز وجل أحدي المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل

اقول وانما كان الواحد له وحدتان يصدق عليهما لانه لم يدخل بذاته في العدد كما هو رأي الاكثر وهو قول
من ذهب الى مذهب فيثاغورس وروى الصدوق في توحيده عن الباقر عليه السلام ان قال والواحد المباين الذي
لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان
العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين الحديث فقال عليه السلام بقول من افرد الواحد من العدد من
الحكماء فالوحدة العددية تتحقق في شيئين احدهما الوحدة التي تتألف منها الكمية وثانيهما الوحدة
التي تحصل الكمية بعد تألفها واما وحدة الواحد الذاتية فهي من الحقيقية والمصنف يقول من استبعد
كون العلم مع وحدته علما بكل شيء فان ما ذكره لظنه انا نريد بوحدته الوحدة العددية او الوحدة
التي عرضت للكمية بعد تألفها ونحن انما نريد بالوحدة الحقيقية واقول قد عرفت الوحدة
العددية فينبغي ان تعرف النوعية والجنسية والمراد منهما ان الجنس حقيقة واحدة تحتها انواع
متعددة بمعنى ان تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها تنقسم الى حصص كل حصة مادة لنوع من
انواع ذلك الجنس فتلك الوحدة الجنسية لاتحاد حصص انواعه في رتبة الجنس كحصص الحيوان الملحوظة
في انواعه كالانسان والفرس والطير وما اشبهها فانها متحدة في [illegible] رتبة الحيوان اذ كل حصة
منها جسم نام متحرك بالارادة فمن حيث لحاظ الحيوانية هي واحدة وحدة جنسية ومن حيث
لحوق الفصول لها تعددت الانواع بالمميزات وكذلك الوحدة النوعية بالنسبة الى افراد النوع
فالوحدة الجنسية متكثرة بفصول الانواع والوحدة النوعية متكثرة بالمميزات الشخصية فاذا
عرفت هذا فارجع الى المصنف كما قلنا لك وهذا ما يعني بالوحدة الحقيقية بعد ما قرر ان حقيقة
الوجود واحدة فما كان صرف الوجود العاري عن شوب النقائص والاعدام هو الوجود الحق
وما كان مشوبا بالنقائص والاعدام فهي وجودات الممكنات وبعد ما قرر ان هذه النقائص
والاعدام لم تلحقها لذاتها وانما لحقتها من عوارض مراتب تنزلاتها وهذه العوارض العارضة
اللاحقة لها بواسطة مراتب التنزلات هي المميزات لتلك الافراد الوجودية بعضها من بعض
لانها اي [illegible] المتممات للقوابل الشخصية واذا نظرت بعين البصيرة المجردة عن التقليد والاوهام
لم تجد ما وصف المصنف الا كالخشب فانه الآية المطابقة لتوصيفاته فانه حقيقة نوعية ووحدته
وحدة نوعية والحصص المأخوذة منه للباب والسرير وغيرهما فانها باقية على ما هي الخشبية لذاتها

وانما تميزت الحصص بعضها عن بعض بما لحقها من الهندسة والحدود التي هي عوارض لمراتب تنزلات الوجود اشهر ولاسيما على رأي المصنف واتباعه القائلين بان الموجود في الذهن من الاشياء بماهياتها وحقائقها مجردة عن عوارضها الخارجية لا صورها واشباحها والموجود في الخارج ما اختلط من اشباحها وامثالها كذلك ان حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه وحضوره الذي هو العلم الذاتي حضور الاشياء للاولوية المذكورة لانه مشيئها ومحققها وتلك الحقيقة البسيطة مع كمال وحدتها هي كل شيء من الاشياء لحقيقته وما اختلط من هذه الحقيقة وتنزل منها فانما هو شبح وظل الحقيقة التي تحتوتها تلك الحقيقة الحقة كما ان حضور الخشب حضور السرير والباب فان حقيقة الخشب مع وحدتها هي كل شيء من الاشياء التي عملت منه ووحدته على ما يلزم من كلام المص او تكون وحدة الواجب جنسية او نوعية اذ ليس للحق تعم وحدة كما تقرره الاجنسية او نوعية لا شخصية هو لا اتصالية ولا عزة لذلك لان جعله جميع حقائق الاشياء الحادثة ذاته او في علمه الذي هو ذاته وان وجود انها من سنخ وجوده يلزم من ذلك ان وحدته وحدة نوعية وانه كلي تنزل من وجوده وحقيقته وجود اشباه الاشياء وحقائقها نزول الشخص من النوع فصل وليس لانها ظل له تعم ليكون قائلا بالظلية بل لان حقائقها من سنخ وذلك لان حقائقها في ذاته فان كانت مغايرة لذاته لزمه التكثر والتعدد المنافيين للوحدة و ان لم يكن مغايرة لذاته كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس والشخص من النوع وهو نزول الجزئي من الكلي في الغيب الذهني وفي الخارج نزول الجزء من الكل والنور من النير وعلى كل حال يكون هذا القول قولا بان لله سبحانه ولدا لصدق الولادة على خروج كل شيء من شيء باي نوع من الخروج وروى الصدوق في التوحيد باسناده الى الصادق ع عن ابيه الباقر ع ان اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن علي ع يسئلونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد سمعت جدي رسول الله ص يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار وان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسره فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يلد لم يخرج منه شيء كثيف كالولد و سائر الاشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين ولا شيء لطيف كالنفس ولا تتشعب منه البدوات

كالسنة والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة
والسامة والجوع والشبع تعالى ان يخرج منه شيء وان يتولد منه شيء كثيفا او لطيف ولم يولد
فلم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء والدابة
من الدابة والنبات من الارض والماء من الينابيع والثمار من الاشجار ولا كما تخرج من الاشياء
اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين والسمع من الاذن والشم من الانف والذوق من
الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتميز من القلب وكالنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذي
لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته يتلاشى
ما خلق للفناء بمشيته ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الذي لم يلد ولم يولد عالم الغيب و
الشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفوا احد فتدبر هذا الحديث الشريف يظهر لك ان ما ذهب
اليه المصنف وانتباعه من الولادة وان كان الظاهر من كلام المصنف المغايرة لانه ذاهب كما ترى
من ان نزول الحادثات الخارجية من حقائقها المناصلة القائمة بذاته وتلك الحقائق
اي المنشية لهذه الاشباح الخارجية بالله فاذا جريا بلحاظ المستفاد من كلامه من المغايرة
كانت تلك الحقائق المغايرة مباينة للذات لازمة لها وبهذا تتحقق المغايرة الموجبة للتركيب
في نفس الامر وانه كان في اعتقاده ان حصولها له حصول جمعي وحداني اذ هو كلها فلا ينافي
حصولها ولزومها وحدته الحقيقية كما لا ينافي تعدد اغصان الشجرة واوراقها وثمرها وحدة
الشجرة فانها في نفس الامر شجرة واحدة فلحاظ وحدتها في نفسها مستهلك لتلك الكثرات اذ
حصول تلك الكثرات للشجرة حصول جمعي عنده وقد ذكر فيما سبق في قوله فلا يمكن تعدد الواجب
لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدود الوجوب ثاني اثنين فلم يكن محيطا بكل وجود حيث
تحقق وجود لم يكن له ولا حاصلا منه فانتفاء لدنه الى اخره انتهى وهو صريح بان المغاير في وجوده
اذ الكان الحق تعالى لا ينافي وحدته اذ حصوله له كحصول الاغصان والورق للشجرة وهو حصول جمعي
لانه تعالى كل ما سواه من الاشياء ومادة التاليف لتحقق الكلية والوحدة المشار اليها بر
وحدة الكل يعني الوحدة الحقيقية ثم قال بعد ذلك وان كل كمال وجود ترشح من كماله وكل جمال
لمعة من لوامع جماله فهو احد الوجود الى ان قال وهو يؤيد ما ذكرنا فاذا كان الوجود في الكل واحدا وعلمه

راجع

راجع الموجود فقوله في هذه القاعدة لتقرير انه تعم كل الاشيا، فكما ان وجوده تعم لا يشوب
بعدم شيء من الاشيا، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشيا
اه مثل ما ذكر ان علمه عيني وجوده الذي هو ذاته ووجوده كل الموجود اشو علم عيني وجوده فهو
عيني المعلومات على حد عينية الشجرة لاجزائها في وجوده ووجودها وعدمها عدمها اذ ليست عنده الحكم
انا رايه فلا يلزم من عدمها عدمه بل في الحقيقة يكون كلام المص راجعا الى ان الاشيا، اجزاؤه
او جزئياته بل الاول اوجه بما يلزم من كلامه وتمثيلهم بالحروف اللفظية من النفس بفتح الفا
وبالحروف النقشية من المداد وبالاعداد من الواحد وما اشبه ذلك فيشهد بان اللازم
من كلامه هو الاول وقوله فما عنده اعم من الحقائق المحصلة المتأصلة التي تنزل الاشيا،
منها منزلة الاشباح والاظلال صريح في جميع ما اوردنا على كلامه من المغايرة وان الذات
محل لجميع تلك الذوات وان الوحدة التي ادعاها وحدة النوع في الاذهان والعقول او وحدة
الكلي في الخارج وانها كوحدة الشجرة هو ما تعقلت منه ووحدة الخشب بالنسبة الى الحصص
المأخوذة منه لان هذا العند الذي ذكره المص ان اراد به ما هو خارج الذات كانت تلك
الحقائق ممكنة حادثة بعد ان لم تكن شيئا مذكورا وهذا دين ساداتنا محمد واهل بيته
الطاهرين ص اذ دينهم ان كل ما سوى ذات الحق سبحانه وتعالى حادث بعد ان لم يكن شيئا
مذكورا فلو ما كان مذكورا بايجاده واحداثه لا قبله وان اراد به ما هو الذات الحق عز وجل
توجه ما سبق ونحوه من المطاعن والاعتراضات وقوله التي تنزل الاشيا، منها يعني
ان الاشيا، الموجودة في عالم الاكوان منزلتها من حقائقها التي في ذات الحق تعم منزلة
الشبح والظل من الشخص والشبح هو الظل كما روي عن الصادق ع والمراد
منه الصورة لان الصورة ظل ذي الصورة والصورة معلقة بالشخص كالظل والمراد
من الشبح الصورة المنفصلة بالاشراق عنه لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به قيام
عروض لان هذه يطلق عليها صورة الشخص وهي المتصلة واما المنفصلة فهي التي تقع في
المرآة فانها قائمة بصورته المتصلة قيام صدور ونعني بالشبح حيث يطلق في الغالب
الصورة المنفصلة في المرآة ومعنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كما مثلنا وكما

الأشياء المكونة ذوات متحققة عند المص والأشباح والأظلة اعراضا عنده فقال لان
الأشياء كالأعراض في التعلق والتقوم ولذا قال بمنزلة الاشباح والأظلال وذلك
اما لانه غفل عن ملاحظة الحقيقة او لانه ما عرف كون المعلول بالنسبة الى علته الحقيقية
عرضا فان هذا حكم نفس الامر ان الموصوف عرض لعلته الحقيقية والمراد من العلة الحقيقية
هي التي تحدث مادة معلولها لا من شيء بخلاف العلة التي لا تقدر عنها الا الصورة فان
تلك ليست حقيقية كالبناء في صنع الجدار فعلى قولنا يتجه كونها اعراضا لعللها وعلى قول
المص العلل الأزلية هي الحقايق المتأصلة واما الحوادث الكونية التي هي من تلك الحقايق
بمنزلة الأشباح والأظلال فهي عند المص يجعلها اشعة انحطت عن تلك الحقايق ام
هي تلك الحقايق انفسها تنزلت من اوج قدسها الى حضيض طبائعها بذواتها الجبلية فقلت
او جاءتها منها ام هي باقية في مراكزها والنازل منها ابدالها او امثالها ام تكيفت
او قاتها واماكنها بهيئات كينوناتها فعلى كل فرض يرد عليه الموانع المنافية لقوله فعلى
الأشعة تكون اعراضا او لا يلايم قوله بمنزلة الاشباح لان الأشباح اعراض ولا تكون
الأعراض بمنزلة الأعراض وعلى نزول الحقايق يلزم انقلاب الحقايق لان تغير حال القديم
يجعله حادثا او تكون الذات فاقدة والأبدال من انواع الولادة المنافية للازل والأمثال
جمع مثل فيكون الشيء تتعدد القدماء وبالتجريد اشباح لا بمنزلة الأشباح وعلى التكيف
هي اثار الأشباح واذا كانت الأشياء تعود في عودها الى مباديها كانت المنحطة عائدة
الى مامنه بدئت فان كان عودها عود مجاورة تكثرت على نحو التضعيف فيعظم الخطب وان
كان عود ممازجة اشتهر تنعم السعداء وتالم الأشقياء هذا كله ان كانت المنحطة ذوات و
الا فالصفات مبادئها ماهيات الموصوفات وافعالها لا ذواتها ولا يتجاوز شيء من الاشياء
مبدؤه وح تكون للعود عود ممازجة وتنتهي الأوصاف العملية واعلم اني لو صحت بهذه الكلمات
الى الدلالة على طريق معرفة سر الخليقة في الذوات والصفات لينبئ العارف بها حكمه بمعرفته
على نمط كيفية بدء الأشياء لانه عز وجل خلق الأشياء موصوفات الأشياء وصفاتها
مشروحة العلل مبينة الأسباب ليعرف العباد كيفية الاستدلال على ما اراد من طرق الهداية

والرشاد

الرشاد كما اشار في الكتاب المجيد في قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث
فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين
لكم فقوله لنبين لكم اشارة الى ان كل شي خلقه من صفة او موصوف فانه دليل مستدل
عليه وعلة ومعلول وغاية ومُغيا واذا سمعت انه عز وجل انه لا يعرف الا بما عرف نفسه
فاعلم ان المراد ان اسباب التعريف وآلة البيان ما خلق من خلقه وما بين من اسبابها
ومسبباتها لمن عرف سر الخليقة وصل الى معرفة الحقيقة ولذا قال صلى الله عليه وآله اللهم
ارني الاشياء كما هي فنبهت بتلك الكلمات التي عارضت بها المص ليس لخصوص
الاعتراض لارادته ولكن بقصد ان بيان تلك الحقايق لا تعرف الا مرة ما في العلما
من كلام المص وغيره لاني اذا ذكرت كلاما قال المص او غيره بخلافه لا يعرف ان كلامي حق بل
ولا يقبل مني الا اذا ابطلت كلام من خالفه وحيث كان ابطال كلام المص مع تقدمه وشهرته
وانس الاذهان بمذهبه وبعباراته يحتاج الى كلام طويل وتقديم مقدمات ونقض كلامهم بعد ايراد
حججهم والوقت لا يسع ذلك لو صحت بالخلاف وعدم رضاي بقوله ليتنبه من له روية على انه ان
اطلقت الكلام لا ينتفع الا اولوا البصاير والافهام من العلما الاعلام المنصفين الطالبين بسعو
بتعلمهم وجه الملك العلام لان الرد بعد القبول ولبس ثوب الجهل بعد الشهرة بالعلم صعب
مستصعب لا يحتمله الا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان وشرح صدره للاسلام والحاصل ان هذه
الحقايق التي هي حقايق الاشياء هي التي عنانا بالكل في قوله كل الاشياء ولا يمكن ان يتكلم بها
احد ويحكم بانه كلها وانها عنده وفي علمه الذي هو ذاته وانها في ذاته بنحو اشرف في قولهم ان معطي
الشي ليس فاقداله في ذاته ولكنه بنحو اشرف ادن للاشيا بوجهين وجها ايجابيا وهو علمه بها و
هي حقايق الاشيا وهي الصور العلمية اللازمة لذاته المتعلقة بها تعلق النور بالمنير والظل
بالشاخص وانها غير مجعولة وانما المجعول وجوداتها بمعنى تعلق الكون بها بمعنى اظهارها بعد الكمون
كالاثار الكامنة في الحجر تخرج بحك الزناد وامثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظا ومعنى المتفقة
دلالة مفهوما وعدم مجعوليتها الا اذا كان عالما بها مدركا لها وحيث ذكر المص واتباعه هذه
الاوصاف دل على انهم في زعمهم مدركون لها مع انهم لم ياتهم وحي بذلك ولا اتى ورثاث هذه الكلو

فيكون وصفهم باشياء من مقاييسهم لذلك بما عرفوا من انفسهم فلذا اخطأوا في اقوالهم و
اعتقاداتهم كيف وقد قال امير المؤمنين ع نحن الاعراف الذي لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا
الحديث والمراد ان الله سبحانه لا يعرف الا بما وصفوه في خطبهم واحاديثهم او لا يعرف الله
الا باعتقاد انهم ع حججه وابوابه وانهم اولياء احكامه وحفظة شرايع دينه او لا يعرف الله
الا من عرفهم لانهم ع وصفه الذي وصف نفسه به لعباده ليعرفوه فالاول للمؤمنين والثاني
للعارفين والثالث للانبياء والمرسلين وقال الصادق ع في الدعاء عقيب الوتيرة بعد
العشاء كما رواه الشيخ في المصباح قال ع بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك
واتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك هؤلاء فقولهم واعتقادهم مخالف
لاحاديث ائمة الهدى ع ولكلام الله الذي انزله على نبيه ص ولما اقر رسول الله صلعم المسلمين
واجرى احكام دينهم عليه فانه ص اقرهم على المعارف المعروفة المعتادة لهم ووعدهم على القيام
به دخول الجنة اذ ليس شيء مما نقلنا عن اولئك مطابقا لشعائر المسلمين فانقول المص
فما عند الله من الحقايق المحصلة المتاصلة لما اخر قاعدة لا يدل عليه كتاب ولا سنة ولا
عقل قال قاعدة علمه تع بالممكنات ليس صورا مرتسمة في ذاته كما اشتهر عن معلم الفلاسفة
والمشائين وتبعهم ابو نصر وابو علي وغيرهما ولا كما ذهب اليه الرواقيون وتبعهم الشيخ
المقتول ره والعلامة الطوسي والمتاخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات
الخارجية لان علمه قديم والممكنات كلها حوادث ولا ما ذهب اليه المعتزلة لبطلان
شيئية المعدوم ولا ما توهمه الاشاعرة من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت
حدوثه ولا ايضا كما نسب الى افلاطون من ان علمه تع ذوات قائمة بانفسها وصور مفارقة
عنه تع وعن المواد ولا الى الذي نسب فرفوريوس من اتحاده تع بالمعقولات على ما فهم
الجمهور من الاتحاد ولا الذي تجشمه واقتحمه بعض المتاخرين ولم يمكنهم تحصيله من العلم الاجمالي
بل علم آخر سنشير اليه وقررناه على وجه تحصل مشروحا في كتبنا المبسوطة اقول قال المص في كتابه
الكبير المسمى بالاسفار فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تع بالاشياء احدها مذهب
توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين

هو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناطاً لعالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرستاني صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالت المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته علم اجمالي لجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي لما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصاله اما ان يكون بثبوت المعدومات سواء فسبها الى الخارج كالمعتزلة اولا الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محي الدين العربي والشيخ الطاهر صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا والثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعاً عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة

الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا اذ لا تغير في علمه تعالى في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول ان ذاته وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول انه عين ذاته فح اما ان تقول ان ذاته تتحد بالصورة العلمية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بالصور المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب انتهى كلامه اقول ثم انه اخذ في الكلام على كل واحد منها على جهة البسط ونحن نقتصر في الكلام عليها على ادنى ما يحصل للفاهم الموفق بما كتب من القول الحق في العلم فنقول قد ذكرنا مرارا انا لا نتكلم الا في علم الحادث المخلوق اي ما خلقه وسماه علما له وانما نتكلم فيه بنحو ما قال الائمة الهدى ع واما علمه الذي هو ذاته فلا يجوز الكلام فيه لانه هو ذاته تعالى وانما نتكلم فيه بنحو التنزيه كما نتكلم في ذات الله اذ لا فرق الا في الاسم يعني ان علمه وذاته لفظان مترادفان لا بمعنى اختلافهما في المفهوم واتحادهما في المصداق لانهما اختلافا للمفهوم يمتنع نوع التعدد عنهما في المفهوم وما امتنع نوع التعدد عنه فهو متعدد وكل متعدد فهو مركب وان كان في ظرف التحليل اي الذهن والتعقل لصدق التركيب والكثرة عليه في حال وان كان في حال هو متحد فرضا فقد اختلفت حالاه وما اختلف حالاه فهو مركب حادث وقد تقدم ان مرادنا بكون الصفات عين الذات انها الفاظ مترادفة وان ما اريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات الفعلية التي هي مغايرة للذات ومتغايرة في المفهومات لانها اشياء حادثة وصف بها نفسه لتعرفوه بصفات افعاله كما تعرف زيدا بانه ضارب والمهم بسط الكلام على هذه المذاهب جرحا وتعديلا والكلام على كلامه عليها احق بالكلام عليها لما في كلامه من ايهام الصواب لاشتهاره بين من كان بعده حتى ظن كثير منهم ان ليس وراء عبادان قرية ولكن لاجل طول الكلام عدلنا عنه الى الكلام عليها على جهة الاختصار والاقتصار الا انه يلزم منه ما ينبغي بيانه انشاء الله تعالى فنقول اما المذهب الاول اعني مذهب الشيخين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا ومن ذكر معهم سابقا وهو القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى فاصل ماخذه قياس صفات الخالق عز وجل

على صفات المخلوق لشبهة انها اية صفات الحق تعم وهو غلط لانها انما هي اية لصفات افعاله لا لصفات ذاته ولا اشكال في بطلان هذا المذهب لانه تشبيه بالمخلوق وللزوم كون ذاته تعم محلا لتلك الصور المتغايرة المتباينة التي لا تعقل الا حادثة وهؤلاء جعلوا علمه تعم فعليا لتقريرهم ان العلم ينقسم الى فعلي وانفعالي وقالوا الفعلي ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي ما يكون مسببا عن المعلوم في الخارج فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل الفعلي لكنه ليس سببا تاما لوجود البيت لان مادته من الحجارة والطين ليس فاعلا لها وكذلك سائر ما يتكون منه ويتوقف عليه بخلاف علم الله بالاشياء فان كل شيء منها ولها صادر عن علمه تعم لانه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للكليات فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لعقوله لها الذي هو عبارة عن قوله او تلك الصور العقلية هي كلمات الله التي لا تنفد وامثال هذا من مقاييسهم بمداركهم الحادثة التي لا تعقل الا ما هو من نوعها واعلم ان الناس قد اختلفوا في العلم فمنهم من قال هو غير المعلوم مطلقا في الغيب والشهادة واستدلوا على المغايرة بان العلم قد يكون موجودا في الذهن والمعلوم في السوق فان علمك بزيد هو ما في خيالك من صورته وهو في السوق او في الصحراء ومنهم من قال هو عين المعلوم مطلقا في الغيب والشهادة اما انه عينه في الغيب فلان صورة زيد التي في خيالك هي صورة هيئته حين حضوره واذا غاب عنك ومضى الى السوق لم تكن عالما به هل هو حي ام ميت متحرك ام ساكن وانما تعلم صورة هيئته الحضورية التي هو فيها بعينها هيئته حضوره ولا شك انها معلومة لك فبان علمك بها بنفسها ام بصورة غيرها فان علمتها بنفسها ثبت ان العلم عين المعلوم وان علمتها بغيرها لزم الدور او التسلسل واما انه عينه في الشهادة فلان زيدا اذا حضر عندك تكون عالما به فما علمك به حين حضوره لا جائز ان يكون بعلمك صورته الخيالية لانه اذا حضر عندك لم تكن عندك صورة حين حضوره بما هو عليه من صورة او لون او وضع او حضر بهيئة مخالفة لما في خيالك انمحت ما في خيالك وتكيفت بالهيئة الحضورية فلا تحفظ الا الهيئة الحضورية ولهذا نقول انما ينتزع الخيال صورة الشيء عند غيبته فليس عندك علم به غير حضوره بما هو عليه من الحضور عندك وهذه الحضور ليس شيئا مغايرا

لما هو حاضر به فلو كان المعلوم بالحضور نفس هيئة جلوسه ولون بشرته او نوع ملبوسه او حال
من احواله او تحققه ووجوده كان علمك به ما كان معلوما لك لانما حضر به زيد عندك انما هو ذاته
او سائر احواله معلمك بهيئة جلوسه حضور تلك الهيئة الخاص الجزئي الذي هو نفس هيئة جلوسه لا
الحضور العام الكلي فان العلم بالخضرة التي في الثوب حضور الخضرة الذي هو نفس تلك الخضرة لا الحضور العام
الذي هو مطلق ضد الغيبة الصالح للسواد والبياض والصورة فانه لو كان هذا العام هو العلم لما جهل احد
شيئا ولما علم احد شيئا لانه ليس مطابقا بالمطابقة التي هي بالتميز اذ ما يطابق الخضرة من
حيث خضرتها غير ما يطابق البياض من حيث بياضيته اذ حضور الخضرة في خضرتها وحضور البياض
ببياضيته اذ كل منهما انما هو هو بما هو به متميز وذلك حقيقة بنفسه بخلاف ما لو اريد الحضور العام
فانه شيء واحد في الحاضرين ومنهم من قال العلم عين المعلوم في العينيات اذا كان المعلوم هو
الصورة لئلا يلزم الدور او التسلسل وغير المعلوم اذا كان غير الصورة لانها حينئذ تابعة للمعلوم فيكون
العلم بعضه عين المعلوم وبعضه غيره وهذا المذهب في جعل بعض العلم غير المعلوم كالاول في البطلان
لان العلم لا يكون في حال غير مطابق للمعلوم ولا شك ان الصورة الخيالية لا تطابق الاحوال الا
نتزاع لانك اذا تصورت حالا من احوال زيد كنت عالما به وهو حال حضوره فاذا غاب عنك لا
تعلم الا الحال التي رايته عليها لانها حالة انتزاع الخيال لها منه فاذا رايته قاعدا ثم غاب
عنك لم تعلم الا حال قعوده ولا تعلم هل قام ام نام ام مات ام سار فلا يكون ما عندك علما به والا
لكان مطابقا فاذا تحرك تحركت الصورة التي في خيالك او قام قامت او نام نامت وهذا ظ
واما الصورة العلمية فلا شك انها معلومة بها وقد ثبت فيها ان العلم عين المعلوم وغيرها مثلها
الا انه قد خفي ذلك على كثير من جهة عدم ادراك الحضور الخاص الذي هو ذات الحاضر ومن توهم حصول
صورة خيالية حال الحضور ومن عدم تعقل العلم الاشراقي فان كون حضور زيد عندك لا علما لك به
قد خفي على كثير لعدم فهمهم للعلم الاشراقي الشيء الذي يوجد بوجود المعلوم لانه نفسه ويلتفون باختفائه
لانه نفس كونه وعدم معرفتهم بانه وجوده للعالم في رتبة مكانه ووقته ولا يلزم من قولنا انه يوجد بوجوده
ويبقى ببقائه انه يكون في حال غير عالم بها لما قررنا بانه تعالى لم يفقد شيئا من ملكه في ملكه وكذا
شأنه جل شأنه لم يجد شيئا من خلقه في ذاته ولم يفقد شيئا من خلقه في ملكه والحاصل ان الحق في

في المسئلة ان العلم عين المعلوم في الحادث والقديم فمن لم يفهم ينبغي له ان لا ينكر ما لا يدرك فكم
خبايا في زوايا وحيث كان القديم لا يدرك الحادث منه شيئا وجب على الحادث ان يقتصر في معرفة
القديم على ما تعرف له به ووصف به نفسه واما الحادث فقد كانت له مراتب متفاوتة متكثرة
مثل زيد مثلا فان له ذكرا في عالم الامكان وله في عالم الاكوان مقامات يذكر في كل مقام بالنسبة الى رتبته
فيه فله حصة نورانية في عالم الامر المفعولي ومعنى في العالم العقلي ورقيقة في العالم الروحاني وصورة
جوهرية في العالم النفسي وطبيعة في العالم الطبيعي وذرة في العالم الهيولاني وصورة في العالم المثالي
وجسم في العالم الجسماني مختلف المراتب ولاجل قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وقال
فمن ثقلت موازينه فاشعر بكثرة الخزائن والموازين للشيء الواحد وكل واحد من هذه المراتب فيه
علم الله سبحانه بها من زيد وفي كل رتبة منها وامثالها يكون العلم عين المعلوم وقد اشار تعالى
لاهل الاشارة الى ذلك بقوله تعالى قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل
ربي ولا ينسى وبقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ فعلمه بذاته هو ذاته
لفظا ومعنى وعلمه بما سواه هو ما سواه فذواتهم علمه تعالى بذواتهم وصفاتهم علمه تعالى بصفاتهم
وكما لا يوجد ما سواه في ذاته لا يوجد علمه تعالى بهم في ذاته واذا نفيت عنه تعالى
الزمان ونسبته ومدده ونفيت الاستقبال ظهر لك انه لم يكن خلوا من ملكه في ملكه وكانت
ذاته خلوا من ملكه في ذاته وليس خلوا منه في خارج ذاته اعني الامكان فكل شيء في ملكه ووقته
من الامكان فلكان في ازله لما يكون شيء منها حين يكون بما به كان قبل ان يكون عنده نفسه عند
من سواه من الحوادث وتفهم هذا اذا رفعت الانتظار والاستقبال عن مقام ازله الازلي
سبحانه وتعالى ظهر لك ما اشرنا اليه من العلم المستفاد بيانه كما سمعت من مذهب ائمتنا ع
واما قول القائلون بانه صور الاشياء المرتسمة بذاته الحق تعالى فقد اخطأوا الصواب
وطلبوا الري من السراب لان الصور حوادث ولا يكون الذات محلا للحوادث مع ما ذكرنا مكررا
ان كل ما يكون ذكرا للحادث فهو حادث سواء كان صورة ام غيرها ولذا امتنعنا ان يكون له تعالى
ذكر لها في الازل لان كل ما له بها نسبة او ربط او تعلق او مطابقة او شيء من انواع
الذكر والتعلق فهو حادث وانما هو سبحانه ذكره في الازل لها في الحدث بما هي مذكورة في المحقق

ما في الصور لا تكون الا حادثة سواء كانت بهندسية وحدود حسية ام معنوية ولا تكون
الا متغايرة ومغايرة للذات وثبوت التغاير في التحقق في الخارج او في الذهن والتعقل او
في الفرض والاعتبار دليل الحدوث وصدورها عن علمه لا يستلزم كون ما صدرت عنه قديما بل
يكون حادثا لما يصدر عنه الحادث فانك تحدث في نفسك عزما تحدث به امرا او كذا كونه تعالى تام
الايجاد والفاعلية لا يستلزم ذلك وكون قوله وكلامه هو تعقله للاشياء موجب للتجسيم
والحدوث لانه سبحانه لا يهم ولا يروي ولا يفكر ولا يتصور ولا يتعقل لان هذه صفات المخلوقين
وقول ان تعقله تابع للارادة الذاتية باطل لان التابع في صفة حادثة ليس الا الحدوثية
وحدوث متبوعه ولا ارادة ذاتية للحق سبحانه لان الخلق لم يعلموا الا ما احتجوا بما
شاهدوا من وجود ارادة ازلية له ولا اخبرهم بذلك وليس له نظير وند لتخبروا عنه بما في نظيره
ونده وانما يعرف من جهة ما يصف به نفسه وهو تعالى خاطب العباد على لسان نبيه والسنة
اوصيائه وخلفائه صلى الله عليه وعليهم اجمعين وائتمنهم على سره وامرهم ان يؤدوا الى العباد
جميع ما اراد لهم من الهداية واخبروهم بانه عز وجل ليس له ارادة هي ذاته وليست الارادة
علما له وانما هي فعل لا غير فمن زعم ان لله ارادة ذاتية هي ذاته وعلمه تعالى فقد تقول على الله
ووصفه بما منع من ان يوصف به وقد تقدم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام انه قال
المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد
والقائلون بارتسام الصور ان قالوا باتحاد العلم بالمعلوم لزمهم كون ذاته تعالى محلا لذوات
الاشياء وهو افضح من القول بالمغايرة وان كان ايضا باطلا واما المذهب الثاني وهو
القول بوجود صور الاشياء في الخارج كما تقدم فان ارادوا بها المثل الافلاطونية بمعنى ان الصور
الهيئة قائمة بذواتها منفصلة عنه وعن الاشياء المعلومة فهو باطل بارادة العلم القديم
لان القديم لا يكون خارجا عن الذات ولا صورا متغايرة ولو ارادوا العلم الحادث كان صحيحا
ليس فيه الا مغايرة العلم للمعلوم واما المذهب الثالث وهو القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة
له وهو المنسوب الى فرفوريوس واتباعه وظاهر كلام المصنف اختياره حيث قال في الكتاب الكبير واما
المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه

وتسفيه معتقد قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ
الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى
بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا
المقام في مباحث العاقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية
هذا المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك لاجل ان يظهر له علو رتبة قائله
في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوة خوضه في العلم وشدة
غوره في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، انتهى كلامه وذلك لموافقته له في اتحاد العاقل
والمعقول وقد بينا بطلان القول باتحاد العاقل والمعقول في شرح المشاعر وانه يلزمه اتحاد
العالم بالمعلوم كما هو مراده بهذه العبارة فيكون في الصور المجردة من سائر المعلومات
المادية الزمانية اما انها غير معلومة او انها في ذاته متحد بها وما ذكره المص من تلامذة المعلم
فرفوريوس وتسفيه رأيه فهو في محله ولكن كما قال الشاعر: وعين الرضا عن كل عيب كليلة
وكيف لا يكون ما قاله في الرد عليه صحيحا وهو يثبت صورا ولا تكون الا متمايزة متغايرة
بأي فرض اعتبر ووجب ان تتميز من الذات ولو عنده ثم بان يعلم ان في ذاته صورا غير ذاته
او صورا غيره فان علم ذلك وجب التغاير والتكثر واعتبار الاتحاد بحيثية او ملاحظة مما
ينافي الوحدة الذاتية والبساطة الحقيقية وان لم يعلم ان في ذاته وحقيقته شيئا مغايرا
كان الحكم بوجود صور واتحادها ضلالا مبينا على ان قوله مع المص واتباعهما انا نريد بالاتحاد
غير ما يفهمونه عامة الناس غلط ومغالطة لانهم يدعون على الناس انهم ما يفهمون من
الاتحاد الا الامتزاج وهو غير مراد بل مرادهم شيء اخر ما يعرفونه الا الخواص وهذا من تعظيم الحقير
بالابهام والا فانهم يريدون به كاتحاد الشجرة مع اغصانها فان الاغصان وان تمايزت
وتشخصت في انفسها لكنها غير متمايزة لا في انفسها ولا في الشجرة اذا قلت الشجرة واردت بها
الكل من حيث هي شيء واحد اذ ليس شيء غير الشجرة وهذا الاتحاد اسوأ حالا منا للاتحاد بالامتزاج
لان المغايرة اضمحلت بالامتزاج وهي باقية بذلك الاتحاد المدعى فبالامتزاج اقرب للبساطة
مما بالفرض والاعتبار فان قلت ان ما هو بالامتزاج مفاسد منها ان ما هو غير الذات يلزم منه

انقلاب الحقايق ان كانت الصور حادثة لا قدم الكل او حدوث الكل وافتقار
الكل الى الاجزاء ان كانت قديمة ومنها اختلاف الحالات ومنها الامتزاج فانه من
صفات الخلق بخلاف ما هو بالاعتبار قلت هذا صحيح فيما بالامتزاج ومن ثم الكثرة الكل الا
متزاج لا الاعتبار اما الامتزاج فلما ذكر ما قلت واما ما بالاعتبار فاقول ما فيه انه لا يغير
الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الامر فانك اذا اعتبرت ان شيئا موجودا معدوم او با
لعكس او ان الفقير غني او بالعكس او ان القديم حادث او بالعكس لم يكن ما اعتبرت مما هو خلاف
ما هو عليه وثانيا انك بعد ان عرفت ان الاعتبار لا يغير ما هو الواقع كنت في كل احوالك
منكرا للتوحيد ولا ينفع بالشرك الذي لا يغفره الله الا هذا ونحوه وليس هذا الشرك اللازم
من هذا مما يخفى حتى يحتمل التسامح فيه فيكون ما يلزم من الاعتبار اقبح مما يلزم من الامتزاج
وان كانا من نوع واحد الا ان ما من الامتزاج قد يخفى في بعض الصور على بعض الناس فربما لا
ينافي مطلق العفو واما المذهب الرابع وهو ما ذهب اليه افلاطون على ما نقل عنه من
كون علمه صورا منفصلة عن ذاته وعن الاشياء وهي المثل بضم الميم والثاء او مثل الاشياء فهي قديمة
بها علم الاشياء الحادثة فلا يكون جاهلا لقدمها ومنفصلة عنه فلا يكون مركبا منها وعن الا
شياء فلا يتصل القديم والحادث ونقل كثير من العلماء ان افلاطون اجل قدرا من ان يريد
هذا المعنى الموهوم وانما يريد بالعلم القديم الامكان وكانه اشار الى علم الامكان الذي لا
يحيطون بشيء منه الا بما شاء لكونه من الممكنات وانه جعلها في العنصر الاول انها في الكتاب
الاول الذي هو خزانة الاكوان او الامكان وهي منفصلة عن ذاته لانها من جملة مخلوقاته
ومنفصلة عن خلقه لانه ان خلقها وجعلها علة لمن هو دونها وعلى هذا التوجيه يكون
صحيحا وان اريد به العلم الازلي الذي يحكم اهل التوحيد بانه عين ذات الله سبحانه فهو باطل
لان الحكم عليه بالانفصال عن الذات مع قدمه موجب لتعدد القدماء وبالانفصال عن
الاشياء تثليث للقسمة بان يكون شيء ثالث لا خالق ولا مخلوق وليس في حد الركن من
الجملة الواحدة كما قال الصادق ع لحمران بن اعين في العلم من كان له كيد لا مندار لان
اليد غير منفصلة وقوله فيما نقل من مذهب افلاطون والمثل العقلية لا اريد العقل الاعلى.

على ارادة العلم الازلى واما يريد به تعقل الحق سبحانه للاشياء الذي هو عبارة عن قوله كن
فانه هو الكلمة التامة اي وقوع ارادته على المراد والارادة هي ذاته نعم هذا قول المص وهو
خطأ بل الحق ان يقال تعقله ثم اذ لا يصح الاخبار بما التعقل عنه واذا قيل في الارادة الحق
منه ان مع التعقل ايجاد معقولية الشيء المعقول وهو عبارة عن قوله وكلمته التامة التي هي
نفس ارادته وهي المعبر عنها بكن مع قوله انها علوم الهية بها يعلم الله الموجود بحكمها صالح بنظائره
للمص ولنا مع اختلاف الارادتين واما المذهب الخامس مذهب المعتزلة فهو قولهم بثبوت
الاشياء المعدومة في الامكان لانهم يفرقون بين الوجود وبين الثبوت وعندهم ان ثبوتها
في الامكان ازلى وكذا قالت الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا والحق
ان القول في الثبوت والوجود بعدم القدم وعدمه في هذه الاشياء المشار اليها سواء ان الثبوت الذي
يريدون به مغايرة الوجود مع اصطلاح والانسب فيه ان يقال كان الله سبحانه ولا شيء وانما
هو وحده ثم خلق المشية بنفسها اي بها الفعل اي خلق الفعل بنفسه ثم خلق الامكان وما فيه من
الممكنات على وجه كلي وهي الاشياء الثابتة اي الموجودة بالوجود الامكاني ثم اوجدها بالوجود الكوني
وهي صور علمية بالاشياء وامكانية في وجودها الامكاني وصور علمية اي ذوات وصفات علمية بالاشياء
كونية في وجودها الكوني فهي الرتبة الامكانية خلقها عز وجل كذلك وهي الخزائن التي لا
تنفد ثم خلقها في الرتبة الكونية وهي الخزائن المحتاجة في حصولها وفي بقائها الى المدد من الخزائن
الامكانية فالمعدومة في الامكان موجودة بالوجود الامكاني الذي يقع علما ومعلوما بخلاف المعدومة
بالعدم الامتناعي فانها ليست شيئا ولا يقع علما ولا معلوما وليس لها لفظ وانما اللفظ المستعمل
فيما يتوهم انه منها وهو ممكن اذ لا يكون لفظ الا بازاء ممكن موجود اما في الامكان واما في الاكوان
فلا يكون بازاء القديم تعالى والا لزم الاقتران والازل اللذان هما من صفات الحوادث ولا يكون
بازاء الممتنع ما يريدون لانه ليس بشيء وانما يعبر بها عما يتوهمونه وان كان انما يذهبون الى الممكن
لانهم يتصورونه والممتنع لا يمكن تصوره وانما يتصورون ممكنا يسمونه ممتنعا ولو اطلقنا الكلام
هذه الممكنات الثابتة في الامكان الذي هو من جملة ما خلق سبحانه القدم فنريد به القدم الامكاني
او الكون وهو اتقاء الشرع وهو ما كان له شبه الدهر فصاعدا كو اما القدم الذي هو المعنى الاصطلاحي

فهو ذات الله سبحانه بلا مغايرة في حال ومن اعتبر المغايرة سواء كانت في نفس الامر ام في الخارج
ام في الذهن ام بالفرض والاعتبار ودون كان بالمفهوم فانه ما عرف القدم المعلوم وكذا الازل من وجه
فبهذا المعنى وبهذا التاويل يكون قولهم صحيحا وحقا والا فهو باطل وعاطل وقول الصوفية بثبوت الاشياء
قبل وجودها ثبوتا علميا الاعيانيا على ظاهره صحيح في الثبوت قبل التكوين الا انه على نحو الامكان اما على
نحو التقدم فليس بصحيح واما كونها علوما للاعيان فيصح على الظاهر واما في نفس الامر فهي علوم من الله
وهي صفات وهي علل وهي معلولات شؤونه تعالى وهي مدلولات وكذلك سائر الخلق كل شيء في هذه
الاعتبارات بحسب رتبته من الوجود الكوني واما المذهب السادس فهو القول بان ذاته تعالى علم
اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم كل شيء بعلم واحد وهذا العلم الاجمالي سابق على الاشياء
لانه ذاته وذاته سابقة على كل شيء وله تعالى علم تفصيلي بالاشياء وهو مقارن لها في التحقق و
بعض اهل هذا القول جعل ذاته علما اجماليا بالاشياء كلها وبعضهم جعل ذاته تعالى علما تفصيليا
بالمعلول الاول واجماليا بما سواه وهذا المذهب بجميع شعوبه متهافت مناف لقواعد التوحيد
وضوابط القدم فان من جعل ذاته علما اجماليا بالاشياء او بالمعلول الاول وبما سواه يلزمه ان يكون
ذاته غير عالمة بالتفصيلية والتجاوز عن الاجمال فرارا من تغير العلم اذا تعلق بالجزئية الزمانية
والتفصيلية ثم تغيرت بعد التعلق بخلاف ما اذا كان التعلق على وجه كلي ووقعوا في ما يلزمهم من
تبعيض العلم وجعله عينين فان من جعل الذات اجماليا لكل الاشياء اخرجه من جهة التفصيل ومن
جعله اجماليا بالمعلول الاول اخرجه من العلم تفصيله واجمال ما سواه ومن جعله اجماليا بما سوى المعلول
الاول اخرج تفصيله واجمال الباقي فلا يكون علمه عاما للكثرة مع تكثر ذاته بتكثر متعلقاتها واختلافها
وقوله فاذا علم ذاته علم كل شيء يشير به الى ان الاشياء لوازم ذاته ويلزم من العلم بالملزوم العلم با
اللازم وفيه مع ان اللازمية والملزومية واللزوم صفات الخلق تكثر جهاته واختلاف اعتباراته
فان العلم باللازم لازم للعلم بالملزوم لا نفسه والاجمالي المقدم عليها مقدم على التفصيلي المقارن
لها ومغاير له واما المذهب السابع وهو القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي
بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وذات المعلول الثاني علم
تفصيلي بالمعلول الثالث واجمالي بما سواه مما بعده وهكذا ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله وكون

جعل م

معلولاته علماً ذاتياً قديماً مع حدوثها اذ المعلولات حادثة وكلام صاحب هذا المذهب في
علمه الذي هو ذاته بمعلولاته ومعلولات معلولاته على اختلافها واختلاف اطوارها في الاجمال وا
التفصيل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية اي علمه الذي هو عين ذاته فاما آن اقول يا ابني
ودرّ ما لهذا القول بشرح ما قلنا انه من الامراض المزمنة والحاصل ان المذاهب ما سمعته
ذكرها بالاشارة فالاول ما اشتهر عن معظم الفلاسفة بانه صور الممكنات كما تقدم وحصولها في
ذاته حصولاً ذهنياً جارياً على اصلهم في ثبوت الوجود الذهني بان الاشياء توجد في الذهن بذواتها
وحقائقها معراة عن العوارض الخارجية لا باشباحها وامثالها كما ذهب اليه بعض مشايخ
الصوفية كابن عربي وغيره والثاني ما ذهب اليه الرواقيون والمحقق الطوسي والشيخ المقتول
ومن حذا حذوهم كما تقدم بانه صور الاشياء في الخارج وكل على اصله في الثبوت فمنهم من نفى الوجود
الذهني وان ما يرى في الذهن هو ثابت بحقيقته في الخارج الا انها معدومة كالمعتزلة ومنهم من
اثبت الوجود الذهني في الحادث ونفاه في القديم واثبت هذه الصور في خارج الذات صوراً علمية
اي عين ذوات الممكنات فمنهم من جعل ذلك علمه بها القديم ومنهم من جعل ذلك علمه الحادث
وهذا مذهب ائمة الهدى عليهم السلام واما ما توهمه الاشاعرة كما ذكره المصنف المتقي من ان العلم قديم
ولم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه فاعلم ان ظاهر كلام المصنف انهم يزعمون ان العلم الازلي مع تحققه
في نفسه بما هو علم اذا وجد الممكن ارتبط به مع انه قديم فقط فان صفة القديم من حيث هو قديم
لا تكون حادثة والا لكانت من حيثية القدم حادثة فيكون اما حدوث القديم او الحيثية ليست له
واما ان العلم لا يتعلق بالممكن الا وقت حدوثه فهو خلاف ما يعرف من مذهب الاشاعرة
لان المعروف من مذهبهم انه سبحانه خاطب المعدومين وكلفهم وامرهم ونهاهم ومعلوم من
هذا انه علمهم حين كلفهم فكيف لا يقال لا يتعلق علمه بهم الا وقت وجودهم هذا خلاف المعروف
من مذهبهم وعلى هذا الوجه عنهم فلا عيب فيه لان العلم القديم لا تصح نسبة التعلق اليه ولو
صح فلا عيب فيه مثل بصر زيد فانه موجود وان لم يوجد مرئي فاذا وجد المرئي تعلق بصره به
وكذلك سمعه هو موجود قبل وجود كلام فاذا وجد كلام تعلق به وكذلك العلم ولو تعلق بما
لم يوجد له كان جهلاً لا علماً فلو قيل بان علم الله القديم لا يتعلق بالممكن الا بعد وجوده عنده

لكان حقا وهذا هو مذهب المحقق وقد تقدم حديث الصادق عم كان ربنا عز وجل والعلم ذاته
ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث
الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على
المقدور الخ وهذا ظاهر لا اشكال الا انه بقي شيء وهو نسبة الوقوع والتعلق وما اشبهها الى القديم وهو
ممتنع لان ذلك من صفات الممكنات فلا بد لنا من التاويل وهو ان العلم القديم هو السابق
على المعلوم واما الوقوع والتعلق والمطابقة وما اشبهها فالمراد العلم الحادث المساوق
للمعلوم ولما كان في حقيقته اثرا من فعل القديم نسب اليه فقيل وقع على المعلوم اي تعلق اثر فعله
بالمعلوم كما مثلنا من تقدم وجود سمعك على كلام زيد فلما تكلم وقع سمعك اي سمعك وادراكك الكلام
وهو اثر سمعك الذي هو انت في قولنا انت السميع وادراكك للكلام سمع حادث بحدوث الكلام وهو
معنى فعلي اشراقي فتعلق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده لان هذا التعلق اشراقي فهو من
الذات كالنور من المنير وكالصورة التي اذا وقعت المرآة مقابلة للشخص انطبعت فيها وقد
ذكرنا الصورة مرارا متعددة وقلنا بانها من المقابل للمرآة اشراق وظل منفصل فالاشراق المنفصل
القائم بالصورة المتصلة وهي التي في المقابل قيام صدور هو مادة الصورة التي في المرآة وصورتها
هيئة المرآة ومعنى كونها منفصلة انها قائمة بما في الشخص قيام صدور وليست هي صورة الشخص
المرئية فيه لان هذه لا تتغير بتغير المرايا لقيامها بالشخص كقيام عروض والتي تقع في المرآة
تتغير بتغير المرايا فهي منفصلة منه كالكلام من المتكلم وكالنور من المنير فهي اشراق معنى من الصورة
القائمة بالشخص تظهر بظهور المرآة وتذهب بذهابها وهذا هو مرآية العلم بالمعلومات الحادث
بحدوثها اعني تعلق الذاتي واشراقه فكما ان شرط ظهور اشراق النور من المنير وجود الكثيف المقابل
وشرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرآة كذلك شرط تحقق هذا العلم الاشراقي الذي هو تعلق
العلم الذاتي بالممكنات حين وجودها وجود الممكن المعلوم اي حضوره للعالم الحق في البسيط البحت سبحانه
هو وما به هو هو ظهور الحق تعالى به له وهو كنه المعلوم وكنه المعلوم هو ظهور الحق بذلك المعلوم
لذلك المعلوم مثلا حقيقة زيد هي ظهور الله سبحانه لزيد به وظهوره سبحانه لزيد به اشراق فعلي
لا ذاتي لانه لو كان اشراقا ذاتيا لكان زيد قديما ولكنه اشراق فعلي يعني انه لما اراد ان يتعرف الى زيد

ليعرفه

ليعرفه وصف نفسه سبحانه لزيد وذلك الوصف حقيقة زيد ونفسه التي من عرفها عرف ربه
وذلك انه تعالى نقش لزيد الماهية معرفته نقشا فهو ابنيا يعني خاطبه به على جهة المكاشفة ولا
شك ان احداث ذاته اشراق فعلي وتلك الذات المحدثة هي المتجلي بها لها وهي النور الاشراقي
وكان زيد قبل هذا الاحداث غائبا لم يكن مذكورا بالذكر الكوني ثم حضر بما هو به هو فنفس حضوره
هو ما به هو وهو المتجلي به وهو العلم به وهو اشراق فعلي صدر عن علمه تعالى الذي هو ذاته صدورا
اشراقيا فعليا لا ذاتيا فافهم فقد رددت وكررت بما خرجت به عن تهذيب العبارة عن
المقصود لتفهم المقصود واما ما تجشمه واقتحمه بعض المتاخرين من امر العلم الاجمالي في الذات
او بالنسبة الى بعض المعلومات او كلها فقد اشرنا قبل هذا الى بطلانه وللعلماء هنا مذاهب
عجيبة كثيرة منها انه تعالى لا يعلم الامور المستقبلة وشبهوه بكونه مدركا قالوا الكان انه لا يدرك
المستقبلا فكذلك لا يعلم المستقبلات وهو قول لبعض العامة ونسبه الى هشام ابن الحكم ومن
اطلع على كلمات هشام ابن الحكم وحججه اجابته عرف بان هذه النسبة افتراء وكذب ومنها
انه لا يعلم الامور الحاضرة وشبهوه بكونه قادرا قالوا الكان انه لا يقدر على الموجود فكذلك لا
يعلم الموجود ونسب ابن الراوندي هذا القول الى معمر بن عباد احد شيوخ الاشاعرة ومنها
انه تعالى لا يعلم نفسه خاصة لعدم تناهيها فلا يحاط بكنهها ويعلم ما عدا ذاته ونسب ابن
الراوندي هذا القول الى معمر بن عباد ايضا فقال انه يقول ان العالم غير المعلوم والشيء لا يكون
غير نفسه ومنها انه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالما بشيء اصلا وانما احدث لنفسه علما علم به الاشياء
ونسب هذا القول لبعض العامة الى جهم بن صفوان ومنها انه تعالى لا يعلم كل المعلومات
على تفاصيلها وانما يعلم ذلك اجمالا وهؤلاء يسمونهم المسترسلية لانهم يقولون يسترسل علمه
على المعلومات اجمالا لا تفصيلا وهو مذهب الجويني من متكلمي الاشعرية ومنها قول من
قال انه يعلم المعلومات المتصلة ما لم يفض القول به الى محال وزعموا ان القول بانه يعلم كل
شيء يفضي الى المحال وهو ان يعلم ويعلم انه يعلم وهلم جرا الى ما لا نهاية له وكذلك الى المحال اللازم
اذا قيل انه يعلم الفروع وفروع الفروع ولوازمها الى ما لا نهاية له قالوا وهو محال اجتماع كل هذه
الغير المتناهية في الوجود وهذا مذهب ابي البركات البغدادي صاحب المعتبر ومنها قول من

زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية وانما يعلم الكليات التي لا يجوز عليها التغير كالعلم بان
كل انسان حيوان ويعلم نفسه ايضا وهو مذهب ارسطو وناصري قوله من الفلاسفة كابن
سينا وغيره ومنها قول من زعم ان الله تعالى لا يعلم شيئا اصلا لا كليا ولا جزئيا وانما اوجد
العالم عنه لخصوصية ذاته فقط من غير ان يعلمه كما ان المقناطيس يجذب الحديد لقوة فيه من
غير ان يعلم بالمجذوب وهذا قول قوم من قدماء الفلاسفة وغير ذلك من المذاهب الباطلة
ويمكن الاستدلال لهذه الاقوال بادلة بعض من تقدم من المذاهب السابقة ولا فائدة
فيها قال ثم ما اشد في السخافة قول من زعم ان هذه الصور المادية مع انغمارها في
المواد وامتزاجها بالاعدام والاعشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والا
وضاع صور علمية حاضرة عنده تعالى حضورا علميا والبرهان قائم على ان هذا النحو من الوجود
المادي وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته على غيبة
ذاته عن ذاته وبجميته (?) على افتراقه ووحدته على كثرته واتصاله على قبول انقسامه
اقول ما اشد سخافة قول المص في الرد على هولا فانه بعد اعترافه بانه تعالى بكل شيء عليم وانه
خالق كل شيء وانه يعلم من خلق مما يقول في هذه الصور المادية مع ما هي عليه من انغمارها
في المواد وامتزاجها بالاعدام والاعشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع
فان قال كانت شيئا فالله سبحانه خلقها والخالق يعلم خلقه ولا يكون ماديتها وكثافتها وظلمانيتها
من كونها كما انها لا تمنع من ان تكون محدثة وان كانت فعله مانع الاحسان ماليا وتجرده
ولطافته فكما ان فعل الله الذي هو مشية الله سبحانه والابداع يتعلق بالماديات بواسطة
اسبابها من الغيب والشهادة على الترتيب الطبيعي كذلك يتعلق بها العلم الالهي بواسطة
تلك الاسباب هذا على قول غيرنا واما على قولنا من ان العلم عين المعلوم فبالطريق الاولى
وكل شيء من تلك الاسباب المتوسطة علم بنفسه وكلها اشراقة فعله وترتب وضع الاشراقات
فيها كترتب الاشعة المتعددة المراتب بالنسبة الى المنير فان الشمس مشرقة على الجدار وتقع مقابله
بواسطة اشراقها على الجدار وعلى المقابل لمقابله بواسطة المقابل الاول وهكذا وكلها اشراقات
للشمس وان كان بعضها بواسطة بعض فكذلك العلوم الاشراقية فان العلم بعقل الكل مثلا

اشراق بواسطة الحقيقة المحمدية نور مع الفعل وبالنفس الكلية بواسطة عقل الكل و
بطبيعة الكل بواسطة نفس الكل وبجوهر الهباء بواسطة طبيعة الكل وهكذا نزولا
مترتبا الا ان كل واحد عالم ومعلوم بتوسط علته في العلمية والمعلومية وكلها اشراق بواسطة
اشراق فانبساط العلم بها عليها نفس انبساط الايجاد عندهم وبانبساط الايجاد عنه فاق
الاعدام والاغشية والظلمات وبما صورت وكونت به كالمجردات حاضرة عنده سبحانه حضورا
علميا ومعلوميا كلها في مكان حدوده وزمان وجوده حاضر عنده تعالى بما هو به هو من كونه في
تكوينه فاين سخافة هذا القول والبرهان القائم يقعد ويقوم البرهان الحق وفي ذلك ان
البرهان الذي ادعى قيامه على ان هذا النحو من الوجود المادي يعني الصور المادية والاجسام
العنصرية وجود ظلماني يقعد قعود انقطاع وتهافت ويقوم البرهان الحق على خلاف لازم
القاعد بان العلم اما صورة المعلوم او ذات المعلوم فان فرض انه صورة المعلوم وصفته فكونه
في كون صفة الكثيف وصورته كثيفة بأس بوجه اذ الحكمة الالهية تقتضي كون الصفة وصف الموصوف
واتصافه بما هو عليه في نفسه من لطافة او كثافة فلو فرض كون صفة الموصوف الكثيف لطيفة
او الموصوف الطويل عريضة او بالعكس فيهما او الابيض سوداء او بالعكس لم تكن تلك الصفة
صفة ولا الموصوف موصوفا بها ولو كانت صورة العلم بالابيض سوداء لم تكن علما به من هذه
الحيثية ولو كانت صورة العلم باللطيف كثيفة او بالعكس لم تكن علما به كذلك بل يجب ان يكون
العلم مطابقا للمعلوم في جميع ما هو عليه والا لم يكن علما بذلك المعلوم واذا كان الحكم على
الصور العلمية بانها خارجة عن الذات فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة وبالقصير
قصيرة وباللطيف لطيفة وبالكثيف كثيفة واما ان المناسب للعلم ان يكون مجردا او لطيفا
فانه يجري في المناسبة وفي التعلق وغيرهما مجرى الفعل كما قلنا سابقا من ان الجسم الكثيف صدر عن
فعل ابيه الذي ليس في الامكان الطف منه ولا اشد تجردا كذلك لا يتعلق العلم به الذي هو فرع لما
الفعل في جميع احواله فيكون مثل الفعل في التعلق بالوسائط وعدمها كما ان الجسم الذي هو
ابعد الماديات قائم بالفعل قيام صدور وهو جميع اسبابه كذلك يكون تعلق العلم به ان يكون
تعلق الفعل به هذا اذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم اما اذا قلنا به كما هو الحق فلا شبهة في صحة

كون المادية منه مظلم والا لم تكن معلومة اذ العلم به حضوره بما هو به هو وانما هو حضوره بما هو
به هو وما هو به هو هو ما هو عليه من الكثافة والظلمة وما اشبههما وقوله وجود ظلماني محتجب
بنفسه عن نفسه لا ينافي صحة كونه عالما فان كونه وجود ظلمانيا هو ما هو عليه في ذاته ولا يعلم الشيء
بغيره لان غير كونه ظلمانيا غير حقيقته ولا تعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته فلو كان محتجبا بنفسه عن
نفسه لما علم الا بانه محتجب بنفسه عن نفسه ولو علم بغير كونه محتجبا بنفسه عن نفسه لكان المعلوم
غيره لا اياه لو لم نقل ان العلم عين المعلوم بل هو صورته لكانت صورة المادي المظلم المحتجب
بنفسه عن نفسه الصورة البسيطة المجردة او صورته التي هو عليها من غير زيادة ولا نقص اذ لو كان
فيها زيادة لما كانت صورته البسيطة المجردة عن الغير بل صورته التي هو عليها وزيادة فحضوره
الشيء البسيطة صورته لا غير وقوله وهو بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته غلط
بل هو بهذا النحو من التركيب والظلمة والكثافة هو لا غيره فحضوره لذاته عين حضور ذاته
لذاته فانا اسالك عما تعقل من فهمك ووجدانك اذا حضر عندك الحجر حضوره للالة ربعلمه
هو حضوره لذاته ام لا يعني انه حين حضر لك بذاته لم تحضر ذاته لانه لو كان كذلك لما حضر لك
شيء اذ لم يحضر بذاته فحضوره لذاته اي حضوره الذاتي عين حضور ذاته لذاته لا عين غيبة ذاته
عن ذاته اذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء والمص اراد عدم شعور ذاته بذاته وهذا لو
سلمناه لما كان شرطا لعلم العالم به اذ شرط علم العالم ان يكون العالم مشعرا بالمعلوم حاضرا
عنده بما هو به هو لا ان المعلوم يكون مشعرا بنفسه عند نفسه او يكونه معلوما عند العالم واين هذا
من ذاك بل المعنى الحق ان الشيء لا يكون حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته بل حضوره
لذاته عين حضور ذاته لذاته والا لم يحضر شيء اصلا والعلم حضور المعلوم للعالم لا للمعلوم مع
ان حضور المعلوم بما هو به هو للعالم هو عين المعلوم فاذا كان حضوره عينه لم يكن حضوره
غيبة عين ذاته عن ذاته بل هو حضور عين ذاته لذاته كما ذكرنا مكررا قوله جمعيته عين فرقته
ليس كذلك لان الممكن لا يكون اجتماعه عين افتراقه الا باعتبارين وكذا وحدته عين قوة
كثرته واتصاله عين قبول انقسامه اذ جميع الممكنات مشتركة في هذه الى ان اجتماعها لا
يكون عين افتراقها الا بلحاظين فان زيدا المركب من وجود وماهية كان اجتماعه من جهة وجوده

زيد

زيد وافتراقه من تغاير الوجود للماهية وكذا الباقي مما انا نقول هذه الاشياء المظلمة الغاسقة
المادية كيف لا يصلح ان يكون معلوما حاضرا اشراقيا بان يكون العلم الحادث البسيط المجرد من المواد كلها
وذاتها وكل صفاتها ويصلح ان يكون الحق عز وجل كلها الا انها من الاشياء وبسيط الحقيقة
كل الاشياء وعينها ان هذا الا اختلاق قال وقلنا ايها الرجل العلمي اذا كان بما هو الوجود
بالذات للباري حاضرا لديه بصورته المغمورة في المادة الوضعية التي لا ينالها الحس فضلا عن
الخيال او تعقل فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية وقابلا للقسمة
المقدارية والاشارة الوضعية والوجود العقلي نحو من الوجود مما لا شك مباين للوجود الجسمي
فمحال ان يكون التعقل جسما والجسم معقولا اقول يريد ان علم الله سبحانه بها حضوري لديه بما هي
موجود بالذات فلو قلنا بان صورتها المادية المغمورة في المادة التي لها وضع من ترتيب اجزائها
بعضها على بعض او ترتيب اجزائها على اجزاء خارجة عنها التي ينفي الحس هي المنحطة عن مقام
التجرد عن ملايمتها فضلا عن الخيال او تلاحظها المتعقلات التي لا تلايم الا المجرد المتخلص عن المواد كان
المعاني بل لا نكاد ندرك الصور المجردة عن المواد الا بتوسط النفوس لكنا قائلين بملايمة المادية
للمجردات وهي ما فيها الان هذا شيء لا يكون وكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة
صورة مادية ويكون قابلا للقسمة المقدارية هي تجرد المنافي للقسمة والمقدار وقابلا للاشارة
الوضعية كذلك لكونها من لوازم الحيز المنافي للتجرد واقول في هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع
الوسائط لكل شيء بحسبه فان حضور كل شيء عائني بما هو عليه بما به هو هو وما به الشيء هو وجوده بما يتعلق
وتحقق في مكانه وزمانه من مراتب الوجود وهذا هو ما عليه كل شيء من الاشياء وكل شيء من الاشياء
لا يكون معلوما الا بما هو عليه ولا يعلمه العالم الا بما هو عليه وتحققات هذه الاشياء وتميزاتها بما به
متعينة هي التي علمها انه تعم بها وهي صور علمه بها ولوحها كتابه المحفوظ فعلى ما اخترناه تكون كل صورة
علمه تعم بها وكل جسم علمه تعم به فاذا تعقلت صورة زيد فان المدرك لها من مشاعرك العقل لكنه
بنفسه لا يدرك الا معنى زيد المجرد من الصورة ويدرك الصورة بواسطة النفس ويدرك جسم زيد بواسطة
[illegible] النفس والنفس بواسطة البصر فالعقل يدرك الجسم بواسطتين فعلى ما قلنا يعلم بالجسم نفس الجسم
الحاضر في الخارج وبالصورة نفسها الحاضرة في خيالك وبمعنى زيد نفس معنى زيد في العقل ومما القول بالمغايرة

علمه بعنوان عقلك المدرك له وبصورته عقلك بواسطة النفس وعينها الحاضرة عنده تعالى فيما
اقامها بحكاية من المكان والزمان وعنده اولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى بوسائط الجلوة من
فعله فكما ان فعله الذي هو اشرف الممكنات واشرف من علمه بها لانه احدثه تعالى بفعله انما تعلق
بها بتوسط عللها كذلك علمه بها يتعلق بها بواسطة العلل الجادة فلا محذور في ان يكون المعقول بما
هو معقول لنا بالفعل لا بالقوة صورة مادية الا جزما قال اذ معقوليتها حضرت لعاقلها في رتبة
كونها بوسائط ايجادها وابوجادها اذ حضورها بما احدثه به علية فافهم والملهم لو انه التفت لها و
وسائط تكوينها وتكونها لما انكر ما قلنا اقول والوجود العقلي هو من الوجود مخالف مباين للوجود
الوضعي فيه انه ليس مخالفا اذ لو كان مخالفا لما صدر عنه ما هو مخالف له وانما هو الطف منه والارتباط
بين المجردات والماديات لذلك تحقق بالوسائط لم توجد الماديات اصلا وان تحقق بالوسائط ثبت
المطلوب فقوله محال ان يكون التعقل جسما والمجسم معقول اليس في شيء لانه اذا لم يكن التعقل تجسما والمجسم
معقولا الا بالوسائط لم تكن معلومة ولا محدثة اما انها لا تكون معلومة فلان العلم لا يكون الا با
لوجود العقلي والوجود العقلي مخالف للاشياء المادية مباين لها فلا تكون معلومة به فتبقى
وجودها مجهولة لا يحاط بها علما واما انها لا تكون محدثة فلان الاحداث لا يكون الا بالفعل البسيط
المجرد عن جميع المواد والماديات لان المواد والماديات اذا فرض وجودها انما توجد بالفعل واذا
كان المجرد مخالفا للمادي مباينا له ولو بالوسائط الملائمة للطرفين لم يتعلق بالمواد والماديات
وبقيت في امكانها غير محدثة انتهى قال ولا تصغ الى قول من يقول ان هذه المكونات الجسمانية وان
كانت في حدود انفسها جسمانية متغيرة لكنها بالاضافة الى ما فوقها من المبدأ الاول وعالم ملكوته
معقولات ثابتة غير متغيرة وذلك لان نحو وجود الشيء لا يتبدل بعروض الاضافة وكون الشيء ماديا
عبارة عن خصوصيات وجوده ومادة الشيء وتجرده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء
كما ان جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد وكذا عرضية العرض ووجوده فكما ان وجودا واحدا
لا يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كذلك لا يكون مجردا وماديا باعتبارين نعم لو قيد هذه الصورة
المادية حاضرة لديه تعالى بصورها المفارقة بالذات وبتبعيتها ايضا معلومة بالعرض لكان
وجيها وقد مر ان ما عند الله تعالى الحقائق المتأصلة من الاشياء ونسبتها الى ما عند الله كنسبة الظل

الى الامر قولي لمريد انك لا تلتفت الى قول من قال ان هذه الاشياء المادية الجسمانية وان كانت
في نفسها متغيرة متبدلة لا تصلح ان تكون من حيث كونها متغيرة معقولة لان تعقلها ليس متغيرا
الا انها بالنسبة الى المبدأ الاول سبحانه والى ملكوته اي عالم دراكاته للاشياء لكون هذه الجسمانية
وامثالها معقولات ثابتة غير متغيرة لكونها حاضرة عنده بما هي به هي واقول لك يا طالب الهداية
لا تصغ الى نهي المصنف عن الالتفات الى قول هذا القائل فان قول هذا القائل صحيح لان العالم عز وجل
نسبته الى جميع الاشياء على السواء فلا يكون العقول المجردة والارواح القادسة عنده حاضرة
قبل حضور المادّيات عنده والا لكان في حال غير حال ذاته المقدسة فاقدا للشيء من علمه ومنتظرا لشيء
من ملكه ومحتاجا في حصول بعض ملكه وبعض علمه الى المفارقات تعالى الله عن الحاجة والفقدان
والانتظار لما يأتي وعن ان يكون فيما له امكان او استكمال ونعم نعم هذه العبارات ونعم عن هذه
العبارات التي يقولها المصنف مثل كونه تعالى عاقلا ومتعقلا للشيء الا ان يكون ذلك من باب الحكاية
كما انا احكي عباراته ونوردها على لفظها لا على معناه فقول القائل انها عنده ثابتة غير متغيرة صحيح لانه تعالى
هو المغير لها والمبدل لاوضاعها فلا تخرج بما يفعل بها عما هي عليه عنده ولا شيء منه ذلك خارج عما
وضعه فيه من ملكه ولم تجد فيها ما ليس عنده فالحق في هذا الكلام ان هذه المادّيات الجسمانيات
معلومة له تعالى بما هي حاضرة لديه في اماكن حدودها واوقات وجودها بما هي عليه في ذواتها من حالتيها
حالة تبدلها وتغيرها وحالة انحفاظها بما هي به هي في كتابه الحفيظ وهذا الحضور الذي لديه هو اي بكنه
ظاهرها وباطنها وتبدلها وانحفاظها لم يكن منها غير ما حضر ولم يحضر منها غير ما لم يكن فهي معلومة لديه
مع معلومية مباديها وملكوتها جميعا بالذات وانما تتوقف على اصولها ومباديها بالنسبة الى انفسها
لا الى علمه بها الذي هو نفس حضورها نعم تتوقف بالنسبة اليها في انفسها والى العالم بها من عللها ومباديها
كما مثلنا قبل هذا الآن كلامنا هنا كلام في العلم الحادث وفي محله الذي هو العقل وما دونه فهذه الملكية
معقولة بما هي به هي وحاضرة كذلك ومعقوليتها بما هي عليه في حالتي تبدلها وثباتها ومع هذا فليست
بتبعية اصولها وعالم ملكوتها لما قلنا من ان مباديها واصولها لم تحضر عنده لديه سبحانه قبل حضور
هذه المادّيات والفروع وقوله وذلك لان نحو وجود الشيء الى ان قال فان كانت الاضافية اليه فلا
تتبدل وان كانت الاضافة اضافة لما عداه فلا ريب في انه يتبدل وقوله وكون الشيء الى ان

مادية اي حصول وجوده اي تحققه وحصوله لاجزاء هويته بان تريد بهذا الوجود المادة بالمعنى
الاول من الوجود كما تقدم وهو ان الوجود هو المادة والماهية اي الصورة وكونه ماديا عبارة عن
الماهية بالمعنى الثاني كما تقدم وهو ان الوجود هو انه صنع الله ونور الله واثر فعل الله و
الماهية اي انه هو وكونه ماديا هويته بحسب نفسه وانيته ولكن الملخص ما يفهم من الوجود الا ما يريد
من كونه من سنخ الحق ونريد من كونه ماديا هو ما تركب من العناصر اذ المجرد عنده لا مادة
لها اصلا حتى انه صرح في كثير من كتبه بان العقل بسيط الحقيقة بمعنى انه لا مادة له ووجه غلطهم ان
الحكماء المتقدمين قالوا ان عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبايع والملائكة العقليون
والنفسيون والطبيعيون مجردة عن المادة والمدة ويريدون انها مجردة عن المادة العنصرية و
المدة الزمانية ولكن من بعدهم ولم يفهموا مرادهم وحكموا بان تلك مجردة عن مطلق المادة والوقت
حتى ان بعضهم كصاحب البحار الاخوند الملا محمد باقر المجلسي ره ذكر في كتابه البحار تفريعا على هذا الفهم
ان من قال بان شيئا سوى الله مجرد فهو كافر لعدم ورود ذلك في الاخبار لانه قال على ما فهم
من كلام المتاخرين الذين غلطوا على مراد المتقدمين وفهموا ان معنى كونه مجردا انه لا مادة له
اصلا ولا وقت وهذا لا يصح الا في الحق المتعال سبحانه وحكم الاخوند على كلام المتاخرين ونحن
نريد بالمجرد الحادث ما كان مجردا عن العناصر والزمان وله مادة نورانية جوهرية ومدة دهرية
كالعقول وما دونها من المجردات على ان تعليل صاحب البحار غفلة لانه علل ذلك التكفير بعدم
ورود المجرد لغير الله سبحانه في الاخبار وقد ورد في كتاب الغرر والدرر للكراجكي قول امير المؤمنين عليه السلام
وقد سئل عن العالم العلوي قال صور عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت
وطالعها فتلألأت والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحديث ولا نعني بالمجرد الا كونه
عاليا عن المواد عاريا عن القوة والاستعداد وفي بعض الحديث عارية عن المواد عالية عن القوة و
الاستعداد واي صريح اظهر في ان المصطلح عند المتاخرين من ان المجرد هو العاري عن مطلق المادة
ومطلق الوقت بدليل حكمهم بكون العقل الكلي كل الاشياء لانه بسيط الحقيقة كما صرح به في اول
المشاعر وقولهم مادة الشيء ما هو به بان كون الشيء ماديا اي مركبا من العناصر ومجردا اي عاريا عن
المادة او العناصر ليسا عارضين للشيء بل ذاتيين له وجب عند اعتبار كونه صورة علمية او معلوما

بالذات

بالذات ان يكون مجرداً من العناصر لم يمكن ان يلايم ذات الحق سبحانه وملكوته كما اشار اليه
سابقاً وكونه مادياً مخالفاً ومنافياً لما يعتبر في كونه علماً او معلوماً بالذات والشيء لا يكون مجرداً
ومادياً وان كان باعتبارين لانهما صفتان ذاتيتان هذا مراد المص وهو غير صحيح من وجوه منها
انه لا يشترط في العلم المعلوم بالذات التجرد والا لما صح ان يكون المادي لذاته معلوماً ومنها انه
قد ثبت بالبرهان القطعي ان العلم عين المعلوم فلا يشترط في كون الشيء علماً به كونه مجرداً والا
لما كان المركبات والملونات علماً بها بالذات مع قيام الدليل عقلاً ونقلاً على ذلك ومنها انه
انما ذهب الى هذا لتكون الصورة المجردة علماً له وعلمه عين ذاته ولا تكون العينية الا بالاتحاد
والعاقل عنده يتحد بالمعقول اذا كان صورة مجردة لا ان كان مادية كما ذكره في سائر كتبه وقد
ذكرنا في شرح المشاعر بطلان اتحاد العاقل بالمعقول والا لاتحد العاقل بضده والحق ان المادية
غير معقولة ومنها انه لا مانع من كون الشيء بسيطاً ومركباً باعتبارين كما قالوا في جبرائيل فانه
باعتبار علميته بسيط وباعتبار جزئيته مركب ولهذا كانت صورة اعرابي بصورة اعرابي المركب
وكالاجرام السماوية وبسائط العناصر كالماء والهواء والنار والتراب فانها بسيطة باعتبار
ومركبة باعتبار كالمجردات الاضافية ومن ذلك قوله كما ان جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء
واحد وكذا عرضية العرض ووجوده فكما ان وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين كذلك
لا يكون مجرداً ومادياً باعتبارين انتهى اقول ان الشيء قد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين فانه يجوز
فانهم يذهبون الى هذا فيما يرون انهم مختصون به فان الشيء المتحرك عرض لعلته وهو جوهر للحركة
وهو عرض لها بل كل شيء جوهر لحركاته وآثاره وهو عرض لعلته وهذا انما لا اشكال فيه بل الاخبار مصرحة
بان الشيعة انما سموا شيعة لانهم من شعاع الائمة ع فذوات الشيعة شعاع وذاتهم ووجوداتهم
شعاع وجوداتهم وماهياتهم ذوات ماهياتهم الى الآن حيث انهم الآن مع كونهم رجالاً شعاع
الائمة ع ثم تعلم لم يدرك ان ذوات الشيعة وما هم عليه الآن في كون الدنيا اعراض لائمتهم ع حقيقة
فانه ما ذاق طعم العلم ولا شرب من الكوز قطرة فاذا كانوا اعراضاً باعتبار كونهم وتكونهم
في ذواتهم واحوالهم لائمتهم ع مع انهم رجال وذوات باعتبار النظر الى ماهوياتهم وما هم عليه فقد
كان الشيء جوهراً باعتبار وعرضاً باعتبار ولقد قال الشاعر في مدح امير المؤمنين ع ونعم ما قال

ياجوهر آقام الوجود بمقوم الناس تعبد الكلهم عرض والدليل على هذا لمن يفهم قوله تعم ومن آياته

ان تقوم السماء والارض بامره وقال الصادق ع في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك وليس

معنى قيام الاشياء التي هي بالنظر الى ذواتها جواهر بامر الله الذي هو اثر فعله ومفعوله الاول الذي هو

الحقيقة المحمدية قيام تحقق الا قياما ركنيا وقوله لا يكون مجردا او ماديا باعتبارين ان اريد بالمجرد

ما فهموه من انه عدم المادة فيه فشيء ممتنع من غير الواجب عز وجل اذ الممكن لا بد له من المادة والصورة

وهو قول الحكماء لكل ممكن زوج تركيبي وان اريد به انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية كما

العقول والنفوس والطبايع وجوهر الهباء فالتجرد بهذا المعنى متحقق في الممكن الا انه ليس شرطا في

المعلومية وليس هو ممتنعا ان يسمى الشيء المجرد بهذا المعنى ماديا بهذا المعنى باعتبارين وان كان

لا فائدة كلية في صحة التسمية وعدمها بل لو نقول لا يكون الشيء مجردا او ماديا باعتبارين ولو لم

يكن كذلك فالمحذور اللازم منه فانه كان لا يكون المعلوم بالذات الا مجردا كان المادي غير معلوم بذاته

لزم ان يتعلق العلم القديم بالمجرد قبل المادي فيكون في حال غير عالم بشيء ثم يعلم به فيما قولنا

ان العلم المذكور حادث اثره في حدث لحدوث المعلوم يكون الفرض صحيحا وعلى قولهم ان العلم المذكور

هنا هو القديم الذي هو الذات البحت يلزم حدوثه لاختلاف نسبه في التقدم والتأخر وهو صفة

الحادث قوله نعم لو قيل ان هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعم بصورها المفارقة الا قوله لكن موجبا

فيها تقدم من انه غير موجب والازم ما قلنا من تقدم حالة للقديم على حالة اخرى لوجود الا موجب

للحدوث او ان المراد بالعلم هذا العلم الحادث قوله وقد مران ما عنده امثلة الحقايق المتأصلة من

الاشياء الى قوله ما تقدم مما اشرنا اليه من ان هذا العند ان كان في الذات لزم كون اصول الاشياء

مع تغايرها وتباينها وتكثرها في ذاته فيلزم كونه محلا لغيره او مركبا منها ولزم من كونه عالما بها ما يتفرع

منها افتقاره الى غيره وان كان هذا العند خارج الذات فان فرض انه تعم في قربه اليها والى فروعها على

السواء بطل كلام المصنف في جميع شقوقه وان كان هو اقرب الى الاصول منه تعم الى فروعها لزم كونه

حادثا تعم لذلك لاختلاف نسبة ذاته الى الاشياء فاذا كانت نسبة ذاته تعم الى القريب و

البعيد على السواء كان عالما بها اصولها وفروعها مجردها وماديها على السواء واما تفاوت قربها

وبعدها اليه بالنسبة الى قوة القبول وضعفه فليس موجبا لاختلاف علمه تعم بها ومعلوميتها له كما لا يخفى

على من له ادنى معرفة قال قاعدة في كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالت الاشاعرة صفة
نفسية ومعان قائمة بذاته تعالى سموها الكلام النفسي لانه غير معقول في الالفاظ نعلم الا كلاما
وليس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام كلام الله
تعالى ولا يفيد التقييد بكونه على قصد اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالقاء من قبله اذ الكل
من عنده ولو اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضا والا لم يكن اصواتا وحروفا اقول ذكر الكلام
بعد العلم وجعله اياه من الصفات الثبوتية هو المستفاد من فحوى كلامه وكلام اتباعه مثل الملا
محسن انه قديم الا انه ليس على ما ذهب اليه الاشاعرة الذين يجعلون كلاما نفسانيا بل لانه
بعض شئونه الذاتية وشئون الذات لا تتغير قال الملا محسن في الكلمات المكنونة فان شئونه
تعالى الذاتية لا تتغير لانها عين ذاته قال في ذكر الاعيان الثابتة كما نقلنا عنه فيما سبق
بل هي نسب وشئون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات وذات
المقدس سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان اقول وقد صرح في كتابه انوار
الحكمة والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نتمكن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه
سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متأخر عن ذاته قال المولى الصالح
ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم انتهى فانظر بعقلك هذا قول
الاشاعرة بقدم الكلام اصرح من قوله هذا في كون الكلام قديما لانه قال انه عين ذات الله
ثم صرف كلام الامام الصادق عليه السلام عن ظاهره وباطنه مع صراحة كلامه عليه السلام بالحدوث بما لا يحتمل
ضده وقوله الكلام ليس كما قالت الاشاعرة اصحاب علي بن اسمعيل بن ابي بشر ابي الحسن الاشعري منسوب
الى جده ابي موسى الاشعري لا الى اشعر بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان وكان على طريقة المعتزلة
يقول بحدوث القرآن ثم خطب وهو قاض بالبصرة وعدل الى مذهب محمد بن عبد الوهاب القطان
فقال بقدمه من منعا العقلاء ثم اتخذ احدا القول بقدم كلام الله سبحانه لانه صفة القديم وحيث الزمهم
بذلك امور شنيعة ذهبوا الى ان الكلام حقيقة كلام النفس واما هذه الالفاظ والاصوات فانها
ترجمة لذلك الذي في نفس المتكلم كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا فلما قيد لهم ما هو قالوا هو صفة نفسية ومعان قائمة بذاته تعالى سموها الكلام النفسي

فقال مخالفوهم من المعتزلة هذا المعنى الذي تشيرون اليه غير معقول لان المتبادر الى افهام العقلاء
عند اطلاق لفظ الكلام انما هو الحروف والاصوات واما المعنى الذي ذكره الاشاعرة ليس هو الا
القدرة التي تصدر عنها الحروف والاصوات من المتكلم او انه هو الارادة وان اطلق لفظ الكلام على
ذلك فانما هو مجاز لا حقيقة وأقول الذي يظهر ان الاشاعرة اشاروا الى معنى لو كان ذلك
في حق الحادث لكان صحيحا ولكن تبطلان قولهم لا من حيث انه غير معقول بل هو معقول معروف
الا انهم عجزوا عن التعبير في بيان ما ارادوا والعبارة تدل على مطلوبهم فلما نظر مخالفوهم الى المفهوم
من حيث خصوص تعبيرهم عنه وجدوا شيئا لا يعرفه العقل استقامته لا ان المراد ان العقل لا يدرك
معناه فانهم قالوا انه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغايرة وليس هو
بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا شيء من اساليب الكلام فقيل لهم هذا غير معقول
لانهم وصفوه بانه صفة نفسية ومعنى قائم بذاته لا انه ما وصفوه والله سبحانه يقول حتى يسمع كلام الله
ولا يكون المعنى والصفة مسموعا ولعل مرادهم انه مسموع بعد ترجمته بالالفاظ او مسموع بالاذن
النفسية الا انه خلاف الظاهر والمراد ان عباراتهم في جوابهم عن سؤال المفحم لا تدل على مرادهم فلما اراد
المفحم ان يجمع بين مدلول اللفظ وبين مرادهم حصل التنافي بينهما في العقل فلذا قالوا انما ذهب اليه
الاشعري غير معقول والسبب في ذلك عجز الاشعري عن التعبير عما اراد بما يدل عليه لغة واصطلاحا فان
العبارة الدالة على مرادهم هو ان النفس لها كلام مثل كلام اللسان بحروف واصوات الا انها نفسية
فالنفس تخاطب مثالا لغيرها وتأمره وتنهاه وتطلب منه وكذلك مثالها وهو قولهم مثل حديث
النفس لان النفس قد تحدث نفسها او تحدث غيرها بكلام مشتمل على كلمات لفظية وحروف صوتية
مثل الكلام المسموع بالاذان الا انه نفسي لا جسماني فان الجسماني يظهر باللسان اللحمي والنفسي يظهر
باللسان النفسي فالكلام النفسي مثل الكلام اللفظي في جميع ما يعتبر فيه من الترتيب والاعراب والوقوف
والوصل والادغام والاظهار والجهر والاخفات والجهر والهمس وجميع ما يعتبر في اللفظي على جهة الوجوب
والندب وما هو عليه من الامر والنهي ومن اساليب الكلام ولما عجزوا عن التعبير عن الكلام بما هو عليه نفوا
من الكلام النفسي ما لا يتحقق الكلام الا به فقالوا انه ليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا
استخبار ولا شيء من اساليب الكلام ولكنه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة

يصح ان

المتغايرة ولا شك ان ما وصفوه به ليس بكلام
كما هو المعروف الذي يتبادر اليه الفهم عند الاطلاق فقال المصنف هذا شيء غير معقول
من مطلق معنى الكلام ولو اجابوا عنه بما ذكرنا من صفة الكلام النفسي لكان
صحيحا وكان معقولا وانما عنيته في حق الواجب عز وجل لانه سبحانه لا يكون محلا لشيء ولا يلحق شيء
لصمديته ولا يشابهه شيء لاحديته ولا يفكر ولا يروي ولا يهم ولا يوصف بشيء يصلح ان يوصف
به خلقه فيكون كلامه فعله وتكلمه احداثه الكلام فيما شاء كيف شاء وكلماته منها ذوات
وصفات ومنها معاني والبيانات ومنها معاني والفاظ وكل منها تام وغير تام وتارة الاشارة اليها
بيان لبعض ذلك وقول المصنف والآن لكن علما لا كلاما وقع من غير علم بمرادهم لانه يريد ان الذي تشيرون
اليه هو العلم لا الكلام اذ الصور التي في النفس هي العلم وهو ما عنيتم وليس كذلك لانهم يعنون
حديث النفس هو كلام وامر ونهي وايجاب ونفي واضراب واستثناء وما اشبه ذلك فانه
مثلا يتصور زيدا وهذه الصورة هي العلم ثم يقول له هل مضيت الى السوق امس فتقول صورة
زيد بلى فيقول له هل اشتريت الثوب الفلاني لعمرو فيقول لا فيقول الرجل تركت وقد امرتك اذ
عني فانك قد عصيتني وخالفت امري فيقول امثال زيد الحقيقي وانا ممتثل امرك لبعد هذا
ولا اعصي للامر فيغضب ولا يعفو حتى تظهر على الجسد صورة الغضب من احمرار الوجه
والرعدة لشدة العزم على الانتقام او يرضى ويعفو حتى تظهر على ظاهره صورة الرضا
السكون والطمأنينة فيظهر اثره على ظاهر الشخص المتكلم في نفسه مع صورة زيد ومثاله كما يظهر اثر
الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلم وليس شيء من هذا بعلم وانما هو كلام وهذا لمن فهم
ما قلته والاشاعرة لكنهم ما قدروا على التعبير عما ارادوا كما سمعت فانه شيء معقول صحيح الا انهم
يقولون انه تعالى يخاطب المعدوم ويأمره وينهاه لانه تعالى عن ذلك يستحضر صورته ويخاطبها
لكن هذا لا يصح نسبته الى الحق عز وجل فقد افتروا على الله وخالفوا كتاب الله حيث يقول ما
يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
الا كانوا عنه معرضين فالحق ان كلامه عز وجل ليس كما قالت الاشاعرة قديم وليس عبارة
عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني بتركيبها كما ذهب اليه المعتزلة ولكنهم يقولون

كلام الله هو الأصوات المخلوقة الدالة على معانيها إلا أنه خلق الأصوات لأنه هذا هو التكلم لا
الكلام فالأولى أن يقول لا عبارة عن مجرد الأصوات والحروف المخلوقة الخ وإلا لكان
كل كلام كلام الله تعالى ومراده أن الله سبحانه هو الذي خلق كلام زيد فلو كان كل كلام خلقه كلامه
لكان كلام جميع المخلوقات كلامه تعالى وليس كذلك اتفاقا أو يريد أن كلام زيد مخلوق أحدثه
زيد فلو كان كل كلام محدث كلامه تعالى لكان جميع كلام الخلق كلامه فمع فرض هذه الإرادة الأولى لا يكون
نقضا على المعتزلة لأنهم لا يرون أن الله خلق كلام زيد وإنما يرى ذلك الأشاعرة فلا يستقيم الرد
عليهم إلا أن يكون المراد بأن الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد فيستقيم الرد على قول البعض ممن يقال
إنهم من العدلية وربما قيد بعضهم الألفاظ المخلوقة بكونها صادرة على قصد إعلام الغير من
قبل الله أو على قصد الإلقاء من الله تعالى لدفع ما يرد على قولهم من كون كل كلام كلاما لله سبحانه
وأنت خبير بأن هذا التقييد يفيد التخصيص لأنه إذا قيل الأصوات والحروف المخلوقة الصادرة في
لإعلام الله سبحانه الغير سواه أو لإلقائه كذلك لا يكون شيء منها كلاما لغير الله سبحانه في الظاهر
لكن لو لوحظ كلام المبلغ عن الله والآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أو كلام من خاطب بعض عباده
على لسانه صدق عليه التقييد مع أنه ليس كلام الله إلا إذا كان ذلك المتكلم محلا لمشيئة الله تعالى
وأما حديث من استمع إلى ناطق فقد عبده فإن كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله وإن
كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان خرج على طريق المجاز ومقام المعرفة مقام الحقيقة
فالتقييد بما ذكر لا يكفي في دفع ما يرد على تلك العبارة كما ينبغي وعلى كل حال فالظاهر أن المص
لم يرد خصوص المخلوقية وإنما يريد خصوص الحروف والأصوات اللفظية ويكون وجه نفيه أن المعتزلة
قائلون بأن كلام الله سبحانه ليس إلا هذه الحروف والأصوات الحادثة وليس كما قالوا ولكن يرد
على المص كما يرد على المعتزلة أيضا أن الظاهر معهم وذلك لأنهم قالوا لا معنى للكلام إلا ما كان صوتا
وحروفا لفظية وهو الظاهر من إطلاق اسم الكلام والمص قال ليس المراد من كلام الله حيث
يطلق اسمه إلا الأشياء كلمات تامات إلى آخر ما ذكره فليس كلام الله تعالى محصورا في أفراد كلماته
بل منه كلمات تامات ومنه حروف وأصوات فيرد عليه ما ورد على المعتزلة مع أنه لا ينكر أن
من كلام الله تعالى ما هو أصوات وحروف كيف وقد قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره

كل

حتى يسمع كلام الله ولا ريب ان غير الاصوات والحروف الملفوظة لا تكون مسموعة خصوصا
للمشركين فالحق ان كلام الله سبحانه منه لا كما قال المص ومنه كما قالت المعتزلة ومن حصر منهما
فقد حير وحير لورود المعنوي واللفظي في صريح الآيات والروايات والحاصر ارادة الكلام الله فقد
قال تعالى في عيسى وكلمته القاها الى مريم وقال مصدقا بكلمة من الله وقال تعالى يسمعون كلام الله
ثم يحرفونه والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد انعقد الاجماع من المسلمين على ارادة هذين
المعنيين من الآيتين والحاصر من المص والمعتزلة منكر لمحكم الكتاب ورادّ لتواتر الاخبار من
عنده يريد ان المقيد وغيره من عند الله وهذا مبني على اصله من ان معطي الشيء ليس فاقدا له وانت
قد سمعت فيما تقدم بطلانه وقوله ولو اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضا وليس الا لم يكن
اصواتا وحروفا يريد انه لو فرض ارادة عدم الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام الله
لم يصح ايضا لانه كان اصواتا وحروفا لم يصح صدورها من البسيط الحق تعالى بغير واسطة بل لا بد
من توسط العلل الفاعلية والمادية والصورية لان الكلام بالصوت والحروف من عوارض الا
جسام والزمانيات فلا يمكن صدوره من بسيط الحقيقة لامتناع الطفرة في الوجود ولان صح
صدوره منه تعالى بلا واسطة ثبت انه ليس باصوات وحروف كالذي يريد بنا على اصوله من ان
المجردات المعروفة ناشئة من ذاته تعالى والماديات يستحيل صدورها منه تعالى بل لا بد ان يلد في
ذاته اذا كانت محلا للصور العلمية والاعيان الثابتة بمعنى انه سبحانه لكل الاشياء المجردة
وان ما يظهر من تلك التي هي ذاته بمعنى انه كلها كانت مناسبة له في الذات وهذا بعينه قول
الصابئة والمشركين ان الملائكة بنات الله لان الملائكة ذوات منفصلة فهي اناث وصدرت
عنه فهي بناته فانزل الله في الرد على اهل هذه المقالة وهو تصدق على مقالة المص وجعلوا بينه
وبين الجنة نسبا اي مناسبة ذاتية بدليل قوله في هذا المعنى وجعلوا له من عباده جزءا
ان الانسان لكفور مبين وانما قلنا انها تصدق على قوله لانه يقول ان حقايق الاشياء الثابتة
من الاشياء عند الله وان الموجودة في عالم الكون اظلتها واشباحها وان ما عند الله
هي الاعيان الغير المجعولة وانها شئونه الذاتية التي هي عين ذاته وفي الكلمات المكنونة للملا محسن
ما يدل على ان هذه الاعيان الغير المجعولة هي التي احدثت اظلتها واشباحها الكونية بالله تعالى

او بالحق المخلوق به فاذا كانت هي عين ذات الله تعالى والاشياء نزلت منها الى عالم الكون
فقد كانت كامنة في ذاته تعالى ثم برزت منه الى عالم الاكوان فان معنى الولادة هو هذا قال
بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال آيات محكمات واخر متشابهات في كسوة
الفاظ وعبارات والكلام قرآن وفرقان باعتبارين وهو غير الكتاب لانه من عالم الخلق
وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون والكلام من
عالم الامر ومنزله القلوب والصدور لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله
بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم والكتاب يدركه كل احد وكتبنا له في الالواح
من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية اقول قوله ان
كلام الله انشاء والانشاء هو الايجاد والاحداث والكلام ان اراد به التكلم صح لانه انشاء كلمات
وان اراد المفعول وجب ان يقول هو عبارة عن كلمات تامات منشآت وهذه هي عبارته
في سائر كتبه فيشكل كونه غافلا في كل عباراته والمقام الذي فيه البحث ليس هو التكلم بل هو الذي
تكلم به المتكلم ولو رضينا بارتكاب المجاز في جميع عباراته وانه لا يريد احداث الكلام وانما يريد
الكلام المحدث فما فائدة تخصيص الكلمات التامات وهل الكلمات الناقصات احدثها غيره وان
اراد ان الناقصات احدثها بواسطة التامات قلنا والتامات احدثها بواسطة فعله وقد قال سبحانه
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار فاخبر باحداثه لكل شيء على حد واحد وان كان بعض الاشياء
يتوقف على بعض بان يكون متمما للآخر كما اذا اخذت مادته من العنصر او الصورة ومراد
المص ينافي ما دلت عليه الاية لان ظاهر عبارته ان الكلمات الناقصات لا تكون كلاما وكذلك الالفاظ
التي هي كسوة لتلك المعاني مع انه عز وجل اراد في الكلمات التامات والآيات المحكمات والمتشابهات
وما خلق لها من كسوة الالفاظ ولكن المص اسند الانشاء الذي هو الاحداث الى الكلمات
التامات يريد انها هي الاصول واسند الانزال الذي هو عنده الاهباط من العالي الى السافل الى الآيات
المحكمات والمتشابهات يريد انها نزلت من تلك الاصول لانها حدثت بتبعية ايجاد اصولها ولم يكن
لها ايجاد مستقل فلذا نسب الانزال اي الاهباط من العلو الى السفل اليها وظاهر عبارته ان كلامه
تعالى عبارة عن انشاء الاصول وانزال فروعها في كسوة الالفاظ وهذا معنى قشر ولب للمعنى وحقيقة

انه وقشر

انه عز وجل خلق تلك الاصول ثم خلق منها فروعها فكل مخلوق على الحقيقة على حد قوله تعالى
خلقكم من نفس واحدة وهي آدم ثم خلق منها زوجها اي خلق من آدم حواء فكما ان خلق حواء
مستقل وان كان مترتبا على خلق آدم كذلك الالفاظ في اللغة الحقيقية قد يطلق الانزال من آيات الله ربانية
دون على خلق الآن الصم كما يريد هذا المعنى والا لما ورد عليه اعتراض في تعبير لان ذلك هو المعروف من مذهبه
فكلامه تعالى في الحقيقة معاني اي ذوات وصفات والفاظ وتكلمه بها ايجاده لها وقبولها الايجاد متوقف على
وضع كل منها في مكانه ووقته المناسب له فالكلمات التامات خلقها في البرزخ بين السرمد والامكان
الراجح وبين الدهر والامكان الجائز وجهها الى السرمد وخلفها الى الدهر وهذه هي التامات الحقيقية
وهم ذوات محمد واهل بيته صلى الله عليه وعليهم اجمعين والكلمات التامات الاضافية خلقها في الدهر منها ذوات
كلية اضافية وهي ذوات الانبياء وهي اعراض للتامات الحقيقية ومنها ذوات جزئية وهي
ذوات المؤمنين وهي اعراض للتامات الاضافية وهذه الاضافية كليها وجزئيها جواهر عقلية وروحية
ونفسية وطبيعية وهيولانية ومنها اشباح مثالية وهي ابدان نورانية للارواح لها بل هي محض مقادير
هندسية وهذه الاشباح اظلة لما قبلها وما بعدها فهي برزخية بين الدهر والزمان وبين المجرد والمادي
وبين الكلية الاضافية والجزئية الحقيقية والكلمات الناقصة منها ذوات كلية كالافلاك ومنها ذوات
جزئية كزيد والشجر كالفرس والجدار ومنها اعراض وكل منها بالنسبة موضوعه واما الكلمات اللفظية فنسبتها
من الكلمات المعنوية نسبة العرض من المعروض وهي عالم تام برزخية مطابق لعالم الذوات في كل شيء
بمعنى ان فيه الكلمات التامات الحقيقية والتامات الاضافية كليها وجزئيها والبرزخية والكلمات الناقصة
كليها وجزئيها موضوعها وعرضها فما من شيء مما سوى الله عز وجل الا وله اسم نسبته اليه نسبة الظاهر الى
باطنه ولقد لوح الى ذلك علي عليه السلام اذ تكلم بقوله الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ والاخبار بين ذلك باطوار
عجيبة غريبة تكشف لمن عثر عليها عن كنوز مستورة بالرموز والمصنف يحوم حول الحمى فمرة يعثر على شيء ومرة يخطي
والعلة في صوابه ما اخذه بفطرته وفي خطائه ما وجد فيه على قاعدته فتخصيص الكلام بالكلمات التامات من جوده
على قاعدته وجعله الاشياء فيما اقتبست فيه كتابا بعد تفريقه بين الكلام بانه القائم بفاعله قيام الفعل
بالفاعل وبين الكتاب بانه القائم في محله من فطرته الا ان الكلام لما ذلك فيه تفصيل باية الاشياء في
الى في قوله والكلام قرآن وفرقان باعتبارين الخ يشير الى ان الكلام باعتبار انه معاني مجملة غير متمايزة

بل هي في القلب لانه محل المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والشبحية
والقلب هو العقل الجوهري عندنا والعقل الفعلي الذي هو تعقل المعاني المذكورة في الكلام بهذا اللحاظ قرآن
وباعتبار انه صور مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية متمايزة بمشخصاتها في الخيال التي هي الصدر
او صدر القلب مقدم ومركب بفتح الميم وسكون الراء فرقان والمروي ان القرآن كل الكلام المجمع والفرقان
ما كان فارقا منه بين الحق والباطل فالكلام قرآن في القلب وفرقان في الصدر فاذا نزل تعينه الى
اللفظ والنقش كان كتابا والحق ان الكلام منه ما يقرأ ويتكلم به في النفس كما وجهنا ما ثبت اليه
الاشارة من حديث النفس ومنه ما يقرأ باللفظ والفرقان هو ما من ذلك في التجلي فارقا بين الحق
والباطل فعموم القرآن في الكلمات التامات كتبنا محمد ص وخصوص الفرقان في الكلمات التامات كما مثلنا
امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع قال ع انا كتاب الله الناطق فالناطق بالكلام والحافظ الكتاب
قال نعم وعنده كتاب حفيظ وقول المص وهو غير الكتاب يعني القرآن والفرقان والكلام لانه اي الكتاب
من عالم الخلق والخلق هو الكتاب المسطور في رق منشور يعني انه مبثوث باحرفه وكلماته التي هي الاعيان
الموجودات في الكون في الاعيان او في جعله لها كذلك لانها قائمة بجعله قيام صدور فهي في قيامها الصدوري
كتاب مسطور كل في مكان حدوده ووقت وجوده وما منا الا له مقام معلوم ثم استشهد على كون الكتاب
من عالم الخلق وانه مدد للخلق بقوله وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون
فالكتاب الاشياء القائمة في امكنة تحققها واوقات بقائها واعلم انه رجب هيا في عبارته ببعض
والتمييز بين الرأيين يعرف من الكلاميين في قوله والكلام من عالم الامر ويريد بعالم الخلق وعالم الامر
المقتبسين من قوله تعم الا له الخلق والامر ان عالم الخلق عالم المواد فكل الاشياء المادية وصفاتها
عنده من عالم الخلق وعالم الامر عنده هو الاشياء المجردة كالعقول والنفوس والطبايع بل وجوهر الهباء من
عالم الامر لان المجردات هي الفعالة والماديات هي المنفعلة وعندنا عالم الامر هو عالم الفعل بجميع اصنافه كالمشية
والاختراع والارادة والابداع والصنع والتقدير والقضاء والامضاء والاذن وعالم الخلق سائر المفعولات
من جميع الاشياء وقد يطلق عالم الامر على ما كان محلا لفعل الله من سائر الاشياء وهي في انفسها مختلفة
باعتبار قربها من المبدء وبعدها فما كان لا يتحقق الفعل الا به صدق عليه الامر ويقال انه من عالم الامر
لكونه محلا للامر كالحقيقة المحمدية لانها محل مشية الله ولا تتقوم المشية الا بها وان كانت بالمشية كانت

فيتحقق

فيتحقق منها التساوق والتضايف كالكسر والانكسار ففي عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام
صدور والنور المحمدي صلى الله عليه وآله عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام تحقق في الفعل كحركة يد الكاتب قامت
بها سائر الكتابة قيام صدور والنور المحمدي صلى الله عليه وآله كالمداد قامت به سائر الكتابة قيام تحقق لكن لتعلم ان النور
قامت به الاشياء كلها من الحقيقة المحمدية هو شعاعها لا ذاتها هذا ما نذهب اليه تبعا للائمة عليهم السلام
واما المصنف واتباعه والاكثر يذهبون الى ان الاشياء حصص من ذاتها وما كان وجهها كالعقل الكلي الذي عقل
الكل فهو بها او بواسطتها يكون محلا للفعل وقول امير المؤمنين عليه السلام في شأن الملأ الاعلى والقى في هويتها
امثاله فاظهر عنها افعاله صريح في ان الله سبحانه لما كان لا تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار وحيث
كان لا تقدر الاشياء على التلقي منه تعالى جعل بعضها اسبابا لبعض ففعل بها ما شاء من مسبباتها
وقوله ومنزله في القلوب الى قوله العلم يريد بهذا الايماء ما ذهب اليه من ان الكلام من عالم الامر وهو على قسمين
قسم منزل في القلوب وهو ما كان من الكلمات التامات لان القلوب اعلى من الصدور التي هي منزل
الآيات المحكمات والمتشابهات لانها انزل من الكلمات التامات وليس هذا امرا مقررا لا يتبدل لانه ذكر
في الكتاب الكريم القاب القرآن انه الذكر والله سبحانه يقول ان الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وانه لكتاب
عزيز فسمي القرآن كتابا فتخصيصه كلامه بان القرآن غير الكتاب انما هو لمناسبة لبعض الآيات وما ذكر
في الآيات من تسمية القرآن والتلاوة يسمى قرآنا وباعتبار نقشه في القراطيس وفي القلوب وفي الصدور
يسمى كتابا وهو شيء واحد تختلف تسميته باختلاف اعتبار احواله اما نقشه في القراطيس والصدور فظ
فكونه كتابا فيها ظاهر واما كونه في القلوب كتابا فان القلوب باعتبار كونه فيها فهو ايضا كذلك لان القلوب
لا تحلها الصور وانما تحلها المعاني كونها فيها هو نقشها لان المعاني مجردة وتمايزها بمميزات معنوية توجد
بملاحظة العقل لها من غير تحديد وجودا محققا واعتبارا كما توهم بعضهم فالحق ان الكلام عبارة عن كلمات
صادرة عن المتكلم باحداثه لها او تلاوته لها سواء كانت ذوات ام صفات ام الفاظا والحظت
قائمة بالمتكلم اي المحدث لها قيام صدور فليس بين الحقائق النورية التي هي الكلمات التامات وبين الالفاظ التي
هي اسمائها فرق في قربه الى الله سبحانه بفعله اليها وان كانت الكلمات التامات في انفسها اقرب الى الله سبحانه
والافضل من اسمائها التي هي النذر والرسل عليهم السلام وهم اقرب اليه تعالى والافضل من اسمائهم التي هي المؤمنون
وهم اقرب الى الله سبحانه من اسمائهم التي يعرفون بها اعني سيماهم والحان حقائقهم واحوالهم وهم اقرب الى الله تعالى

فعلم منه م

وأما فعله من أسمائهم اللفظية فذاته عز وجل نسبتها إلى كل شيء في كل شيء سواء لأنه عز وجل لا ينتظر ولا يستقبل
ولا يستكمل والأشياء مختلفة في القرب إليه والبعد منه فالكلمات التامات كلامه الذي أحدثه و
أقامه في مقام من الكون منها السرمد والحق الأكبر الراجح ومنها في الدهر الممكن والإمكان المساوي والالتفات
كلامه الذي أحدثه في بعض خلقه حيث كان هو مقام من الكون كالكلام الذي ظهر لموسى عليه السلام في الشجرة ومنه القرآن
الذي نطق به نبينا محمد صلى الله عليه وآله مما ترجم به ما أوجده الحق عز وجل في قلبه وعلى لسانه بواسطة جبرئيل عليه السلام فإن جبرئيل
يتلقى من ميكائيل وميكائيل من إسرافيل وإسرافيل من اللوح واللوح من القلم والقلم عليه السلام من الدواة والدواة عليه السلام
من الله عز وجل بواسطة مشيته واختراعه وإرادته وإبداعه وقدره وقضائه وإذنه وأجله وإمضائه فالملائكة
النازلة عليه بالوحي منه صلى الله عليه وآله بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك فإنك ربما تخطر ببالك شيء ثم تنساه أو لا
تعرفه ثم تعرفه فتقول جاء على خاطري أو ورد على قلبي وبالي كذا وكذا فإن هذا الوارد على قلبك وبالك الخاطر
ورد من قلبك أي من المعاني المخزونة فيه على قلبك أي على وجه قلبك الذي هو صدرك الذي هو نفسك وخيالك بصورة
ذلك المخزون فجبرئيل الأمين عليه السلام نزل على قلبه صلى الله عليه وآله من قلبه أي نزل بما يلقى من صورة معنى قلبه الذي هو القلم يعني يلقي
صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية التي هي اللوح المحفوظ على علمه الذي هو روح المشتري إلى خياله الذي هو روح الزهرة والتلقي
بالوسائط التي ذكرنا على رواية فالملائكة النازلة عليه بكل شيء من الوحي من قبل الله عز وجل كلهم بمنزلة الخواطر الواردة في
من القلب على الخيال والقرآن قبل الكتاب من جهة أن ما يقرأ يكتب في الألواح وقد يكون الكتاب قبل القرآن
بمعنى أن ما قرئ كان مكتوبا قبل قراءته كما إذا اعتبرت أن القلم الذي هو اللوح الأعلى استمد من النور الذي تنورت
منه الأنوار وهو الدواة وهو عليه السلام هو الحقيقة المحمدية فإن الوحي وسائر الفيوضات الكونية الإلهية تكلم
بها فعل كتبها وقرأها عليها فكانت أي الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله هي الكتاب الثاني لأنها أول الكتب الكونية وقبلها
كالكتاب الأول الإمكاني فالقلم استمد منها فكان كتابا ثانيا وقرأها وقرأها على اللوح المحفوظ فكان اللوح هو الكتاب
الرابع وقرأ ما استحفظ قرأه على إسرافيل عليه السلام فكان إسرافيل كتابا خامسا وقرأ إسرافيل ما بلغه قرأه على ميكائيل
فكان ميكائيل كتابا سادسا وقرأ ميكائيل ما بلغه قرأه على جبرئيل عليه السلام فكان جبرئيل كتابا سابعا وقرأ ما بلغه جبرئيل
قرأه على محمد صلى الله عليه وآله فكان صلى الله عليه وآله بظاهره كتابا وكان بباطنه أم الكتاب وإنما كان بظاهره هو الكتاب لأن ما وقع في صدره
هو الكتاب في المقام وما كنت تتلو من قبله أي من قبل الكتاب الذي في صدرك ولا تخطه بيمينك يعني أن هذا الكتاب
الذي تتلوه وتقرأه عليهم ما كنت تخطه بيمينك بل تحكيه تلقاه في صدرك بوحينا إذا لارتاب المبطلون بل هو آيات بينات

في صدور الذين اوتوا العلم وصدره وما في صدور اهل بيته الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين مما كان لله او عليهم
فظهر في الليالي دكلاما والقرآن هو المتلو من الموجود في الكتب والثابت في الالواح سواء كان اللوح ما دام
عقلاً ام روحاً ام نفساً ام طبيعة ام شبحاً ام جسماً ام جسمانياً جوهراً او عرضاً فاذا عرفت ما اشرنا اليه ظهر لك
بطلان تقسيم المصنف من ان الكتاب من عالم الخلق وانه لا يدركه كل احد وكيف يدرك كل احد والعلم جميع نوع من
الكتاب لان العلم ليس من ذات المعلوم والله سبحانه يقول ولا يحيطون بشيء من علمه الآيات، ولا يجوز
ان يكون هذا العلم الذي لا يحيطون بشيء منه قديما لان قوله الآيات، معناه انهم يحيطون بما شاء من علمه
ولا يجوز ان يكون ما لا يحيطون بشيء منه قديما لان القديم هو ذاته فيلزم اذا كان الذي لا يحيطون بشيء منه
ان يكون المستثنى الذي يحيطون به جزء ذاته ولا يجوز ان يكون شيء من ذاته محاطا به ومدركا لغيره سبحانه فاذا ثبت
ان العلم من الكتاب بلا شك في القرآن كما قال تعالى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وقال
قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ لم يصح قوله والكتاب يدركه كل احد وهذا لا يحتاج
بعد ما سمعت من آيات القرآن الى ما ذكرنا فقوله وكتابته في الالواح لا يصلح دليلا على كون الكتاب يدركه
كل احد وانه من عالم الخلق وانت تعلم ان اللوح المحفوظ كتاب لا يمسه الا المطهرون وهم الكروبيون و
نفوس من فوقهم من العالين كما اشرنا اليه سابقا كتب ولا يدركها كل احد بل قد يكون القرآن هو الكلام
متأخرا عن الكتاب رتبة كما سمعت وكذا قوله والكلام لا يمسه الا المطهرون فانا قد اشرنا الى انه من الكلام
ما يسمعه المشركون كما قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فقد اجاز له عز وجل
لجواز سماعه كلامه تعالى للمشرك المنغمس في ظلمات ادناس عالم البشرية فلا يصح استشهاد المصنف بهذه الآية
على تعريف مطلق الكلام بانه لا يدركه كل احد والله سبحانه يقول في شأن المشرك حتى يسمع كلام الله تعالى

قال والقرآن كان خلق النبي صلى الله عليه وآله دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام ان
مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وآدم كتاب الله المكتوب بيد قدرته
وانه الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر وعيسى قول الله الصادر بامره وكلمته القاها الى مريم وروح
منه والمخلوق باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين ومن زعم خلاف ذلك فقد اخطأ اقول
يريد ان القرآن احدثه الله سبحانه في طبيعة النبي صلى الله عليه وآله وخلّقه بخلقه، والقرآن هو الطبيعة وهو ما
ارتسم في الشيء من احد ركنيه مادته او صورته او منهما او من متممات قابليته كالكم والكيف والوقت والمكان

والرتبة والجهة والوضع او من الكل كما قال في شانه ص المشار اليه في قوله تعم وانك لعلى خلق عظيم وذلك
من صفاء جوهرية مادته واخذها من اعلى مراتب الامكان وحسن تقويمه وكمال تعديل مزاجه على حد لا يحتمل الا
الامكان فوقه في تقدير الاجزاء والاركان وفي غاية نضجها وعدل وزنها وكمال وضعها في احسن تقويم يحتمله الامكان
مخلقه عز وجل بمبلغ علمه الكوني وادخر لا بمبلغ علمه الامكاني من الامداد المعدلة في المراتب المعتدلة المستقيمة
مما لا يحتمل الامكان ابدع منه حتى ظهر ص بكسوة من الوجود لو لم يرد عليها امر ولا نهي من الله لكانت بجوهرية ذلك
الهيكل واستقامة ذلك التصوير المعتدل لا يقع منه الا ما هو عين مراد الله عز وجل وذلك مقتضى طبيعته وتعديل
فطرته المشار اليه في قوله تعم يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار يكاد يكون قبل التكوين يكاد يعلم قبل التعليم
يكاد ينطق بالوحي قبل ان يوحى اليه وهكذا سائر جهات الكمالات الكونية والقرآن الشريف شرح ما اشرنا اليه
على جهة الاجمال لان الروح الذي هو من امر الله هو القلم الذي كتب في اللوح باذن الله كل ما كان وما يكون وما
هو كائن وهو عقله ص وهو القرآن قال نعم ميزان ذلك لاهل المعرفة منه وكذلك اوحينا اليك روحا
من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك
لتهدي الى صراط مستقيم فاخبر سبحانه انه اوحى الى نبيه ص روحا من امره وهو القلم وهو الملك اي العقل الكلي وما
كان يعلم ما الكتاب ولا الايمان قبله اي قبل القرآن كما قال عم ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل
هذا القرآن وهو الملك اي الروح من امر الله يعني العقل فالعقل هو الروح الذي هو من امر الله وهو عقل النبي ص
وهو القرآن فالقرآن طبعه وخلقه لانه نور واحد فيسمى بكل ما ذكرنا وبغير ما ذكرنا ويظهر بكل طور من اطواره
فالقرآن شرح خلقه وطبيعته هو قوله دون الكتاب ليس بصحيح لان الكتاب هو القرآن وانما يفرق بينهما
بالاعتبار فمن حيث كون الكلمات محدثة هو كلام ومن حيث كون المحدث متلوا هو قرآن ومن حيث كونه محفوظا
في شيء كتاب كما قال تعم انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون مع قوله والفرق بينهما اي بين
القرآن والكتاب كالفرق بين ادم وعيسى ع يريد ان القرآن لا يتعين ولا يتشخص بخلاف الكتاب فانه
متشخص ظاهر يدركه كل احد وقد قدمنا ان الحق انهما شيء واحد تختلف اسماؤه باختلاف احواله ويريد ان الفرق
بينهما كالفرق بين ادم وعيسى ع هو التشبيه في الفرق يقتضي ان يكون ادم اشرف من عيسى ع على فرض ارادته
من ضمير خلقه يعود الى عيسى ع لكون خلق ادم ع من تراب معلوما ولقوله تعالى في حق عيسى ع اذا قضى
امرا فانما يقول له كن فيكون ويعلمه الكتاب والحكمة الاية ويشهد لهذا الظاهر قوله والمخلوق باليدين يعني بيدي قدرته

في باب التشريف بمعنى انه شرف آدم حتى انه خلقه بيديه ليس كالموجود بحرفين الذين هما بمنزلة اصبعين
اقل من اليدين فيستفاد من هذا ونحوه ان آدم كالقرآن وعيسى كالكتاب وقد ذكر اشرفية القرآن
على الكتاب فيكون آدم اشرف من عيسى ويؤيد هذا قوله ومن زعم خلاف ذلك فقد اخطأ لان المخلوق
باليدين كآدم اشرف من الموجود بحرفين كعيسى وقد اخطأ لان المسلمين متفقون على ان عيسى افضل
من آدم بلا اختلاف بين احد من الفريقين ولم يوجد لاحد من المسلمين ولا غيرهم قول بان آدم افضل
لتصرف قوله فقد اخطأ اليه واذا نظرنا الى قوله وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته واستشهاده
بما ينسب لامير المؤمنين من قوله وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر والى قوله
في عيسى انه موجود بحرفين قوله الى صدر باره وكلمته القاها الى مريم وروح منه دل على عكس المعنى الذي تقدم
فان القول والقرآن اشرف من الكتاب فيكون عيسى اشرف من آدم الا ان فهم هذا المعنى من
كلامه مرجوح لان احدا لم يقل بان آدم اشرف من عيسى ليصح قوله ومن زعم خلاف ذلك فقد اخطأ و
يؤيد الثاني قوله في حق آدم المخلوق باليدين فان ما ينسب اليه الخلق خصوصا على طريقة المصنف فانه
مفضول مرجوح وقوله في حق عيسى الموجود بحرفين فانه فاضل راجح لانه نسب اليه الوجود فعبارته
وان كانت ظاهرة في المعنى الاول الا انها محتملة للثاني فيكون كلامه مضطربا ومما هو ضد دليله على
الاحتمالين مدخول فان توهم الشمول في آدم لا يستلزم الاشرفية ومعارض بمجموع عيسى من اولي
العزم وفي آدم نزلت ولم نجد له عزما ولارادة الكاف والنون من اليدين وضمير خلقه عائد الى
آدم الذي هو اقرب فيكون هو الموجود بالامرين كما يجوز ان يكون بالحرفين عيسى يجوز ان يكون آدم
وكما يحتمل الحرفان يحتمل اليدان لكن قال فائدة مشرقية المتكلم من قام به الكلام والكاتب
من اوجد الكلام في الكتاب ولكل منهما مراتب فكل كتاب كلام من وجه وكل كلام ايضا كتاب
من وجه اخر اذ كل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم ايضا بوجه مثاله للادنى ان هذا الانسان
اذا تكلم بكلام في المعهود فقد صدرت عن نفسه في الواح صدره ومنازل اصواته ومخارج حروفه
صور واشكال حرفية وهيئات فنفسه ممن اوجد الكلام فيكون كاتبا بقلم قدرته في لوح نفسه
القابلة ثم في منازل اصواته وشخصه ممن قام به الكلام فيكون متكلما فاوجد ذلك مقياسا لما فوقه
ولكن من الناصحين للمسلمين ولا تكون من المتناصحين اقول قوله المتكلم من قام به الكلام ما يريد به

فان القيام يراد به اذا اطلق احد معان اربعة احدها قيام الصدور كقيام نور الشمس بالشمس ومعناه
قيام الشيء بايجاد موجده بحيث لا يتحقق في مدة اكثر من مدة ايجاده وذلك كنور الشمس وكالصورة في
المرآة وثانيها قيام الظهور كقيام الكسر بالانكسار فان الكسر سابق بالذات ولكنه لا يمكن ظهوره في الا
الا بالانكسار لان الانكسار هو قبول الكسر للايجاد ولهذا قيل الكسر وجد اولا وبالذات والانكسار وجد
ثانيا وبالعرض وثالثها قيام التحقق كقيام الانكسار بالكسر بمعنى انه لا يتحقق في الخارج ولا في الذهن الا
مسبوقا بالكسر لانه انفعال الكسر لفعل الفاعل اذ لا تعقل الصفة قبل الموصوف وقد يطلق على هذا المعنى
القيام الثالث القيام الركني بمعنى ان الانكسار في الحقيقة مادته من نفس الكسر من حيث هو هو لا من
حيث فعل الكاسر وذلك كقيام السرير بالخشب فيما ركبناه لان الخشب هو ركنه الاعظم الذي تقوم به
والركن الثاني الاسفل الاخير هو الصورة فلك ان تقول انه تقوم بالخشب التقوم الركني وان تقول انه
تقوم بالخشب تقوم التحقق ورابعها تقوم عروض كتقوم الصبغ بالثوب فهذا التقوم الذي ذكره المصنف
ايدها والظاهر من سياق كلامه حيث جعل الكاتب بمعنى اوجد الكلام ان مراده بهذا التقوم في قول المتكلم
من قام به الكلام هو قيام العروض المستلزم بالحلول في قولهم العرض هو الحال في المتحيز فكلا تفسيره لانه لو
اراد ان المتكلم من قام به الكلام قيام صدور لكان معناه من اوجد الكلام فلا يكون فرق بين المتكلم
والكاتب فمع تفسيره يكون الله قد قام به كلام ما حتى في ذاته فيكون محلا لغيره لان كلامه غيره اذ لا
يريد ان المتكلم من حل به الكلام على ان المسلمين اجمعوا على انه متكلم عز وجل من قوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما فسمى متكلما بما اوجد من كلامه لموسى في الشجرة او بما انطقها به من كلامه وهو لم يعرف حدوده ان يكون
الله سبحانه كاتبا بالان الكاتب هو الذي يقوم به الكلام والمعاني والنفوس كما تقدم ولو اراد هو او غيره
ان الله سبحانه هو الذي احدث الكلام بالشجر لموسى ع كانت الشجرة كاتبا لما اقام فيها من كلامه فا
المكلم لموسى ع من الشجرة من هو فان كان المتكلم من قام به الكلام فالشجرة هي المتكلم وان كان المتكلم
هو من احدث الكلام فالمتكلم هو الله سبحانه لانه خلق ما نطقت به الشجرة وانطقها بما خلق فيها
من كلامه ولذلك وصف نفسه بكونه متكلما لانه احدث الكلام وعن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول لم يزل الله جل اسمه عالما بذاته ولا معلوم ولم يزل قادرا بذاته ولا مقدور قلت جعلت فداك فلم
يزل متكلما قال الكلام محدث كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم احدث الكلام اقول اسماه متكلما بما

المتكلم

احدث

احدث من الكلام وهذا ظاهر وقوله والكاتب من اوجد الكلام اى الكتاب يرد عليه مثل
ما ورد على ما قبله فان الكاتب من اثبت شيئا في شيء فيصدق على من اثبت المعاني المعقول
والرقائق في الارواح والصور الجوهرية في النفوس والصور الشبحية في الاجسام والاجسام في
الطاقات والازمان والالفاظ في الهواء والنقوش في الاجسام والجسمانيات فاذا اردنا تصحيح
كلامه فلا بد اما من تقدير مضاف مثل الكاتب من اوجد صور الكلام في شيء مع تقسيمها
او جد معنى وضع ونقش او ارادة المتكلم من الكاتب وهذا لا يصح في مقام التقسيم واما اذا قال
من اوجد الكلام فهو المتكلم فكلامه اذا انعكس صح في المتكلم فانه هو من اوجد الكلام واما
من قام به الكلام لا يصح ان يكون متكلما ولا كاتبا وانما يصح ان يكون كتابا لان الكتاب هو
الذي قام به الكلام اما بصورته كالهواء والقوة السامعة واما بصورته ونقشه كالقراطيس
والالواح وقوله والكل منهما اى الكل واحد من الكلام والكتاب مراتب ويسمى كل واحد منها
باعتبار مرتبته باسم مع اتحاد اصلهما فبلحاظ الفيضان يسمى كلاما وبلحاظ قيام الفائض
بشيء يسمى كتابا فكل كتاب باعتبار تقومه بافاضة فاعله تقوم صدور كلام وكل كلام باعتبار
تقومه في محله تقوم عروض كتاب فيكون كل محدث من حيث هو مفيض متكلما ومن حيث هو
واضع ذلك المفاض في محل كاتبا وهذا على ما اعتبرناه لا على ما اعتبره المص كما بينا قبل وبيانه في مثاله
من ان الكاتب هو من اوجد الكلام وقد بينا لك ان من قام به الكلام قيام صدور فهو المتكلم
وهو الذي اوجد الكلام ولهذا ورد في شأن القلم انه كتب في اللوح ما كان وما يكون فسمي كاتبا
باعتبار ما اثبت في اللوح وورد ختم على فمه فلا ينطق ابدا والختم على الفم وعدم النطق انما هو
للمتكلم لا للكاتب وذلك باعتبار افاضته لما كتبه في اللوح وقد قال في حق نبيه ص وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فنسب اليه لوازم التكلم دون الكتابة وما ذكره المص تمثيل بوجه
على اعتباره ومع ذلك لا ينافي ما ذكرناه فقوله وقد صدرت عن نفس الا امره باعتبار كون القادر
واقعا بصورة في الواح صدره تكون تلك الالواح كتابا واثبات تلك الصور فيها كتابة وكذا
تلك الاصوات المقطعة في مراتب اصواته باعتبار كونها منقوشة فيها كالتي في الحلق والفم
والخارج القائم في الهواء على نحو ما ذكر فنفس بسكون الفا بمعنى اوجد الكلام باعتبار كونه فائضا

يكون متكلما لايجاده الكلام ونطقه به وباعتبار اثباته في نفسه بوجه يفتح الفاء ان الهواء الممتد من
جوفه الى الهواء الخارجي في منازل صوته يكون كاتبا وقولا وشخصه ممن قام به الكلام الخ فيما قلنا
من ان المراد بالقيام هو الحلول فيكون الشخص كتابا لا كاتبا ولا متكلما وقيسا فاجعل ذلك معيارا
لما خوفه فيما قلنا من انه اذا قسنا عليه الواجب لزم مع التشبيه بالخلق ان اسمه سبحانه
عبطل لانه ممن قام به الكلام والكلام عند هؤلاء الجماعة اصحاب وحدة الوجود هو ذاته
كما ذكره الملا محسن في انوار الحكمة ويسمى ايضا كاتبا لانه اوجد الكلام واما عندنا فقد عافانا الله
سبحانه وله الحمد مما ابتلي به هؤلاء فنقول لا يكون شيء من الخلق مقياسا لشيء من الحق ثم وما
يوجد في خلقه فهو آية معرفته والكلام حادث والمتكلم من اوجد الكلام وهو تعالى متكلم لانه خلق
كلامه في ما شاء وكلم به من شاء كيف شاء فلا تجعل الخلق مقياسا للواجب في شيء واما
ما ادرك الخلق من آياته في الآفاق وفي انفسهم فهو آيات معرفته ولا كذلك قياس الخصم لانه
يقيس ذات العبد فيما ينسب اليها ويطلب نظيره فيما ينسب الى ذات الرب سبحانه عما يقولون
قال قاعدة عرشية كل معقول الوجود فهو عاقل ايضا بل كل صورة ادراكية سواء كانت
معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع مدركها وبرهانه الفائض من عند الله هو ان كل
صورة ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادة وان كانت حسية مثلا فوجودها في نفسها
كونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه اصلا ولا يمكن ان يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو
من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة اقول يريد في هذه القاعدة تقرير مسئلة قد ملأ كتبه منها
وهي اتحاد العاقل بالمعقول ويجري في اتحاد الحاس بالمحسوس وتفاعل التام بالمفعول وهي مسئلة
عويصة على اذهانهم والشبهة دخلت عليهم من دعوى ان وجودها ادراكها وهذه اذا سلمت انما
يلزم منها اتحاد العقل بالمعقول على توجيه نذكره والباب الذي دخلت عليهم منه الشبهة توهم
ان العاقل يعقل غيره بنفس ذاته كما يسمع بذاته ويرى بذاته وقد بينا فيما تقدم ان الادراك
معنى فيقع لان السمع الذي هو الذات وكذا البصر والعلم المعبر عنه بالعقل هو الذات فسمه
باسمه الحق وهو الذات ثم انظر الى التقدير ان تنسب اليه ادراك مسموع او مرئي او معلوم
لانه تعالى انما هو هو فلا مسموع ولا مبصر ولا مدرك فاذا اوجد المسموع والمبصر والمدرك حصل

الاشراق بها هو الوجود الادراكي الذي هو ظهور المدرِك بكسر الراء بالمدرَك بفتح
الراء والظهور اثر الظاهر فالاتحاد في الظهور اذ ليس للمدرك بفتح الراء حقيقة في الظهور
اذ هو الظهور به لان مادته ذلك الطارئ المتجدد الذي هو تاكيد الفعل وصورته ظل هيئة
الفعل كما ان صورة الكتابة ظل هيئة حركة يد الكاتب وكما ان هيئة حركة يد الكاتب ليست
هي يد الكاتب ولا ذات الكاتب وانما احدثها الكاتب بعلة ارادة الكتابة بنفسها كذلك
الوجود الادراكي ليس هو نفس الفعل ولا ذات الفاعل وكلام المص يلزم منه ان تكون هيئة
الكتابة القائمة في القرطاس التي هي بمنزلة الصورة المعقولة هي نفس حركة يد الكاتب ونفس
يد الكاتب بل نفس الكاتب ومع هذا كله يدعي ان برهان ما ذكره فانفس من الله سبحانه اعطاه
من الآيات الآفاقية والانفسية فانظر ماذا ترى وقوله كل معقول الوجود فهو عاقل ايضا
لا يدخل فيه كل معلوم ليصح للمص قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء لانه اذا اختص المعقول
بالمجرد عن المواد لم يبق عنده شيء اذ كل مخلوق فمن مادة خلقه خالقه نعم وانما معنى انه خلقها
لا من شيء اي لا من شيء معه قديم لا ان معناه انه خلقه لا من مادة ولو سكتنا عن هذا لزمه
ان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لان المادية من الاشياء مع انه اخرجها من الاتحاد
ولو سكتنا عنه ايضا لزمه ان الاشياء المجردة هي التي معه في صقعه في ازله فهو كلها الباطنة
ولا يلزم التركيب والتغير بالمتباينات لانها في انفسها مجردة واما المادية باعتبار كونها
خارجة عن صقعه وواقعة في الامكان لم يصح اتحاده بها فلا تكون معلومة له لان المعلوم الحادث
بجميع اقسامه يجب ان يكون وجوده ادراكيا لانه غاية الفعل فلا ينقص في تحققه بالفعل عن كونه
تحقق ادراكيا فاذا لم تكن بذاتها معلومة له لم تكن معقولة له قال الملا محسن في رسالة العلم التي
وضعها لابنه علم الهدى اعلم ان العالمية والمعلومية هما عين الفاعلية والمفعولية او لازمتان
لهما لان العلم عبارة عن حصول المعلوم للعالم وليست الفاعلية ايضا الا حصول المفعول للفاعل
او تحصيل الفاعل للمفعول فانك اذا تصورت صورة في نفسك فمعنى تصورك اياها هي حصولها
لك ومعنى علمك بها وتصورك اياها ليس الا انشاؤك لها في ذاتك وابداؤك اياها مع انك
لست مستقلا لها في هذا الانشاء والابداء بل انت محل لها وانما يفيض عليك مما فوقك حتى

حصول شرائطها فيك واستعداد لها فلو كان الاشياء متلبسا بالاستقلال لكان اولا
ما ان يكون علما لك بها انتهى فاذا كان عندهم ان العالمية عين الفاعلية والمعلومية عين
المعقولية دارت المعلومية مدار المعقولية وجودا وعدما فيلزم اما معقولية الماديات
او عدم معقوليتها واعتبار الوسائط في الماديات في المعلومية والمعقولية دون المجردات يلزم
منه اختلاف نسبة الذات الحق تعالى الى بعض الاشياء وهذه صفة الخلق على ان المص لا
يفرق بين الوجودات فكيف جعل ههنا بعضها معقولا كالمجردات وبعضها غير معقول كالماديات
فيلزم ان يكون بعض الوجودات مجردة وبعضها مادية فلا يصح قوله يكون الوجود صادقا
على جميع افراده بالاشتراك المعنوي تجرده قال الكذا ومرة قال ان الحق وجودات الاشياء بما
شابها من النقائص والاعدام ليس لذاتها وانما هي عوارض مراتب التنزلات وذاته برية
من هذه الاعدام والنقايص ومرة قال ان ما كان منها معقول الوجود فهو متحد بالعاقل
المعبود نعم وما كان ماديا فلا ومرة قال تفريعا على هذه القواعد القاعدات ان بسيط
الحقيقة كل الاشياء والا لزم تركبه من وجود وعدم ومرة قال الا ما كان من النقائص
والاعدام يعني ان بسيط الحقيقة لا يسلب عنه شيء الا ما كان من نحو النقايص والاعدام وكل
هذه المناقضات والاضطرابات منشاؤها القول بوحدة الوجود وانا اقول للمص لا يتعب
نفسه فانه ان صعد السماء او نزل الارض او قتل نفسه او غير ذلك لا يكون ربا ولا يكون قديما
ولا اصل له في الازل ابدا ولا يقبل منه الا من كان يريد هذه المرتبة وهم معه مثل ما قيل في
ابا الحسين الجزار ان تاه جزاركم عليكم بفطنة في الورى وكيس فليس جزار جوه غير كلب وليس
لحشاه غير تيس وايضا قوله فهو عاقل ايضا يشير به الى دليل الاتحاد من انا اذا لم نقل بالاتحاد لزم
امر محال فقال في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولا
حظناها وقطعنا النظر عن غيرها في تلك الملاحظة معقولة والا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها
فاذا كانت تلك الملاحظة اياها التي هي يكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهي لا محالة في
تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية لا يتصور حصولها الا دون العاقلية كما هو شأن المتضايفين
وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها في المفروض اولا لان هنا اذا تعقل

الاشياء المعقولة لو لزم من البرهان ان معقولاتها متحدة معه من يعقلها وليس الذي فرضناه التصوير بدا انا اذا نظرنا الى الصورة المعقولة لم نجد منها الا كونها معقولة لعاقلها لانها اي مظلهاني التحقق فتكون هي بذلك عاقلة اذ كونها معقولة لا ينفك عن عاقلها كما هو شان ساير المتضايفات وهناهي حال قطع النظر عن عاقلها وانما فهمنا العاقلية من المعقولية فلو تحقق الاتحاد لما فهمنا العاقلية من المعقولية مع قطع النظر عن عاقلية عاقلها واقول اذا تاملت هذا الكلام وجدته مغالطة خفى التخلص منها على الخصم وعلى اهل الاتحاد وبيان التخلص منها هو ان فهمنا العاقلية انما هو لاجل ماخذ الاشتقاق فيجب ان تحقق المعقولية ماخوذ فيه لحاظ العاقلية كالابوة والبنوة فانه تحقق كل منهما ماخوذ فيه لحاظ الاخر ولكن كما لا تتحد الابوة بالبنوة مع اخذ لحاظ احدهما في تسمية الاخر بل الابوة منسوبة للاب والبنوة منسوبة للابن ليس بينهما اتحاد وانما اعتبر لحاظ الجهة الملازمة فيجب ان جهة الاب الى الابن دون غيرها من جهات الاب جعلت صفة لجهة الابن الى الاب في اخذها لجهة الابن و جعلت جهة الابن الى الاب صفة لجهة الاب في اخذها لجهة الاب فالابوة صفة الاب الموصوفة بجهة الابن والبنوة صفة الابن الموصوفة بجهة الاب كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله او الموصوف بالضرب وليس صفة لذات زيد فالابوة مركبة من صفة هي جهة الابن وموصوف هو جهة الاب والبنوة مركبة من صفة هي جهة الاب وموصوف جهة الابن وليس بينهما اتحاد بل الابوة غير البنوة كذلك المعقولية والعاقلية فان المعقولية التي هي صفة الصورة المعقولة لحظ في الاتصاف بها تعقل عاقلها وهو فعل العاقل والعاقلية التي هي صفة فعلية للعاقل كذلك فالصورة في نفسها اسية الحدث والمتصور لها اما بان انتزعها من صاحبها او اخترعها لصاحبها وعلى كل حال هي صفة غير العاقل لها اما في التسمية فاخذ فيها اسية تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايفين بل هذان متضايفان واما في الذات فلان الصورة لم يكن لها تحقق في التقدير الا هيئة تعقل عاقلها الا انها عبارة عن ظهوره لها او عبارة عن تعقله لها فحيث قام الدليل القطعي على انها ممكنة وكل ممكن زوج تركيبي وجب ان تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هي اسية صاحبها سواء كانت منتزعة من موجود

ام مخترعة لما يوجد من صورة اي سينة محلها الذي هو الخيال او النفس او ما يشابه ذلك لان
الصورة المعقولة لا بد لها من محل تقوم فيه كالصورة في المراة فان محلها زجاجة المراة بما فيها
من بياض وصفاء وكدر واستقامة واضدادها فالمقصود فيما هو فيه لا بد له ان يجعل للصورة التي فرض
ان عاقلها هو الحق سبحانه محلاً اما ذاته او علمه ان فرض غير ذاته او شيئا خارجا ذاته والحاصل
لا بد للصورة المعقولة من محل تقوم به وهيئة كما قلنا في زجاجة المراة اي صورتها فلا بد للصورة
المعقولة ان كانت ممكنة من مادة وصورة فمادتها نفس ظهوره بها وهو تعقله بها وصورتها
محلها منه وكل هذه المراتب لم تكن نفس العاقل اذ غاية ما يسامح فيه ان يقال اي ظهوره بها
وليس ظهوره بها ذاته لانه كان قبل ان يتعقلها فلما تعقلها اتحدت به كيف يكون وقبل ذلك
تكون حالة مغايرة لحال الاتحاد وايضا اذا تعددت الصور المعقولة وهي لا شك انها المتعددة من
المواد متغايرة وجب ان تكون كل صورة معقولة بما هي به منشأ التعدد والتمايز والمنشأ التعدد
والتغاير ينافي الاتحاد والمنشأ للاتحاد ينافي ما هو عليه اذ لا يتعقل المختلف بغير الاختلاف والا
كان المتعقل بحده الا ترى ان نور الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة الالوان لا يكون ما في الزجاجات
وما انعكس عن كل منها متحدا بنور الشمس الواقع عليها لا في لونه ولا وحدته ولا في اوضاع ما فيها ولا
المنعكس عنها وان كان نور الشمس واحدا او باشراق واحد بل وجب التعدد والاختلاف لاختلاف
القوابل والاوضاع مع ان نور الشمس الذي هو بمنزلة تعقل العاقل للصورة وان جوزنا كونه في
النظر متحدا بالواقع على الزجاجات او بالمنعكس عنه لا يكون متحدا بالشمس وكيف يتحد بما في السماء
الرابعة بما في الارض وان عول على مفاهيم الالفاظ الاشتقاقية فليس في معرفتها معرفة الحق
ولا صفاته لانه عز وجل هو وصفاته ليس من الالفاظ ولا مفاهيمها وانما نتكلم في الموجود في
الخارج المتحقق في نفسه قبل ان نتكلم وقبل ان نفهم الا ترى اللهم كيف استدل على كون الصورة المعقولة
عاقلة انك اذا لاحظتها مع قطع النظر عن عاقلها انما تكون عاقلة اذ لا يتصور معقول بدون
تصور عاقل له فلا بد ان ملاحظتها من حيث هي معقولة تستلزم حضور عاقل لها في ذهن ملاحظها
تكون عاقلة لحضور عاقل لها ولاجل فهم كونها عاقلة يكون وجود عاقلها وجودها والا لما فهم
من نفس وجودها العاقلية فانظر كيف هذا الاستدلال الذي زعم انه فائض من الله نعم ولا ادري

هل يريد

الا يريد انه فائض من الذات البحت ام من فعله وهذا البرهان الذي ذكره هو تقرير ان
كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادة وان كانت حسية مثلا فوجودها في نفسها وكونها
محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه اصلا اقول اما كون وجودها من حيث هي مدركة وكونها معقولة
وكذلك المحسوسة من حيث الاحساس شيئا واحدا فظاهر من حيث ان وجودها ظهور المدرك لها بها
واما ان ظهور الشيء بشيء هو نفس ذلك الظرف شيء لا يوجد في الاذهان ولا في نفس الامر ولا في
الخارج بل الموجود فيها خلاف ذلك والله الحق سبحانه لا يفيض عنه الا الحق والله يقول
الحق وهو يهدي السبيل وقوله لا يمكن ان يعرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن
هي بحسبه محسوسة فيه انه لا يقول به الا فيما فيه نحو من التجرد واما الماديات فانه يقول ان لها
نحوا من الوجود لم تكن هي به محسوسة ونحن نمنع التفاوت في خلق الرحمن فان الماديات
ان كان لها نحو من الوجود غير ما هي به معلومة كان للمجردات والا فلا لان الصانع واحد والصنع
واحد والمصنوع واحد وهذا الكلام محكم قطعي كل من له معرفة بدليل الحكمة يقطع به ولا يخفى
الا على اهل الظواهر وقد دل على هذا ادلة العقل وادلة النقل بان الاشياء انما تختلف في نسبها
الى انفسها فتقرب منه تعالى بنسبة قوابلها وتبعد بنسبة قوابلها وكذلك في نسبها الى ذواتها
واما هو تعالى فليس عنده قريب ولا بعيد لا في علمه بها ولا في ايجادها ولا في قيوميته لها ولا غير
ذلك الا انه ذكر في قاعدة حدوث العالم ان الوجود كما جاز ان يكون كيفا او غيره من الاعراض
فجاز ان يكون جوهرا صوريا ماديا متحد الذات والهوية انتهى نقول وكما جاز ان يكون
الوجود جوهرا صوريا ماديا متجرد الذات والهوية جاز ان تكون للصورة المعقولة و
المحسوسة نحو من الوجود مادي لم تكن به مدركة لان التعقل عنده لا يجري في الماديات وانما
يجري في المجردات والمعقولة والمحسوسة لا بد لها من نحو وجود مادي اما في محلها او في شيء
من اركان ما تتقوم به اذ لا يمكن ان تعقل الصورة لا في محل ولا المتصور ولا في نوع التأليف
لان الممكن المصنوع لا يكون الا كذا اخصوصا الصور التي لا تتقوم بدون الحدود والهندسة
والى هذا المعنى قلت انا نمنع التفاوت في خلق الرحمن فارجع البصر هل ترى من فطور قال
لان وجودها وجود ادراكي لا كوجود السماء والارض وغيرهما في الخارج فان وجودها:

ليس وجودا ادراكيا ولا ينالها الحس ولا العقل الا بالعرض وتبعية
صورة ادراكية مطابقة لها فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة التي وجودها
نفس محسوسيتها لا يمكن ان يكون وجودها مباينا لوجود الجوهر الحاس بها حتى يكون لها وجود
وللجوهر الحاس وجود آخر قد لحقتهما اضافة الحاسية والمحسوسية كما للاب والابن اللذين
هما ذاتان وجود لكل منهما غير عارض الاضافة وقد يعقلان لا من جهة الابوة والبنوة لان
ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه لان هذه الصورة الحسية ليست مما يتصور ان يكون لها وجود
لا تكون هي بحسبه محسوسة فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة كالانسان الذي ليس في وجوده لذاته
بذاته ابا ولكن صار ابا بالعرض حالة اضافية تعرض لوجود ذاته بل ذات الصورة الحسية
بذاتها محسوسة اقول قوله لان وجودها ادراكي هو ما ذكرناه من ان وجود الصورة المعقولة
ليس شيئا غير ما هي به مدركة ومعناه ان نفس وجودها ظهورها لعاقلها بها وظهورها لعاقلها بها هو نفس
تعقله لها وهذا ظاهر وقوله لا كوجود السماء الى آخره يريد ان وجود الماديات بمباديها ويرد عليه انه يلزمه
ان يكون وجودات الاشياء قديمة غير مخلوقة وانما صنعه تعالى لها كصنع البناء للجدار فان الحجارة والطين
لم يكن من صنعه وانما احدث الهيئة وهو المعلم هو واتباعه قائلون بذلك كما ذكره في سائر كتبه من ان وجودات
الاشياء وماهياتها ليست محدثة وانما الحادث افاضة الوجود عليها وقد تقدم ما نقلنا عن جمهره
الملا محسن من الكلمات المكنونة ومنه قوله وسر سر القدر ان هذه الاعيان الثابتة ليست امورا
خارجية عن الحق بل هي نسب وشئون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق في اثبات
ذوات شيئيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان فبهذا اعلم ان الحق
لا يعين من نفسه شيئا لشيء اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد
وامره الواحد عبارة عن تاثيره الذاتي الوحداني بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة
له الظاهرة به المظهرة اياه متعددا او متنوعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقائقها
الغير المجعولة المعينة في عالم الازل انتهى وانما اكرر كلماتهم لتتأمل ايها الناظر فيها في كل موضع ان استلزم
التعطيل فاذا كانت حقايق كل شيء ذاتياته نفسه وهي غير مجعولة لا تقبل التغير والتبديل وهو تعالى لم يعين
من نفسه شيئا لشيء اصلا بل هي متعينة في نفسها بنفسها ووجوداتها من وجوده وهي غير مجعولة بل هي باقية

على تقدسه سبحانه في ذاته عن رذائل النقائص والأعدام والطبائع فما الذي صنع سبحانه ورشح [illegible] الآزال
افاضة الوجود وارساله على تلك الأعيان الثابتة فاذا كان حالهم عندهم كذا فالسموات والأرضون
وغيرها مما لم يحدث منها شيئا الا ما يحدث الينا، فلا يكون وجود لها ادراكية فلا تتحد بوجود مداركها ولا ينبغي
ان تكون الصور المعقولة ايضا كذلك لانها ايضا بموجب كلامهم ليست وجوداتها ادراكية فلا تتحد وجوداتها بوجود
مداركها الا ان تسمع كلام الملا محسن ان الحق لا يعطي من نفسه شيئا لشيء اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك
لانهم اذا حكموا بكون ماهيات الأشياء، وحقائقها كلها ذا اثبات لها غير مجعولة ولا فرق بين الذوات والصفات
والأفعال والأحوال ووجوداتها من وجوده وهي غير مجعولة فالصور المعقولة من الأشياء، لانها اما ذوات
او صفات او افعال او احوال فان قالوا بان وجوداتها ادراكية كان قولهم انه لا يعطي من نفسه شيئا لشيء
اصلا باطلا لانه ان لم يعطي لها شيئا كان لها نحو من انحاء الوجود لم تكن بها معقولة وان كانت بها معقولة
لان تلك الأعيان والحقائق صور علمية له تعالى كما قاله في الوافي في باب السعادة والشقاوة فلا فرق بينها
وبين السماء، والأرض فعليه ان يجعل وجودها متحدا بوجود عاقلها العالم بها على ان الذي قام الدليل القطعي من
العقل والنقل والاجماع من المسلمين ان كل ما سوى الله حادث وكل حادث فهو بجميع اجزائه وما ينسب اليه او
يتقوم به فهو حادث ليس فيه شيء لم يكن بمخترع لا من شيء وكل شيء منها فهو قائم بامره الفعلي قيام صدور وبامره
المفعولي قيام تحقق فاي شيء من السوا، مستغن واي شيء ليس سوى الله تعالى لا يكون معقولا له فنحو السماء والأرض
اذا جعله غير ادراكي لزعمه انه غير مصنوع له وكونه غير مصنوع له تعالى يلزمه ولا يبالي ولكن حكم الصور المعقولة
حكمه في النفي والاثبات كما ذكرناه وقوله ولا يبالي لها الخ فقد ذكرنا سابقا اتحاد العلم والمعلوم واشرنا الى دليله
ولكن المصنف تبعه الى آراء المشائين من حصر العلم في الصور وجعل الذوات معلومة بالعرض وهو قوله
تبعية صورة ادراكية مطابقة لها وقد بينا ان العلم اذا كان هو الصورة فالصورة العلمية معلومة
للعالم بنفسها ام بصورة اخرى فان كانت بصورة اخرى لزم التسلسل او الدور وان كانت معلومة بنفسها
فما الفرق بينها وبين زيد الذي هو ذو الصورة مع انهم يفسرون علمه تعالى بالأشياء، انه عبارة عن حضور الأشياء
وانكشافها فلا ادري هل يرون ان الصور المعقولة حاضرة لديه دون الذوات الملحوظة ام الماديات غائبة
عنه الا بصورة ادراكية مطابقة لها فكيف قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء
ام جميع الأشياء، المجردة والمادية كلها بالنسبة اليه على حد واحد في الحضور فان رد الوجه الأول جهلوه تعالى.

الاشياء بالعلم المجرد حاضرة لديه دون غيرها وما علمه بالاشياء الا حضورها لديه وان رد الوجه الثاني جعلوه
تعالى في علمه بالماديات محتاجا الى الصور الادراكية المطابقة لها وان رد الوجه الثالث وهو ان جميع الاشياء
مجردها وماديها حاضرة لديه في حد واحد كل في مكان حدوده وزمان وجوده وجب عليهم التسوية بينهما كما ذكره
سبحانه في قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وقوله الا يعلم من خلق لان الجميع حاضر لديه
و عندنا انما نعلم بصورة زيد التي في خيالنا حالة حضوره لان حالة حضوره لم يكن عندنا صورة خيالية الا نفس
حضوره فان علمنا به فاذا غاب عنا ارتسم في خيالنا صورة حضوره المنفصلة كما في المرآة ولا نعلم من شيء في غيبته الا صورة
الحضور فلو تحرك في غيبته عنا او سكن او قام او قعد او ما شاء لم نعلم به ولو كان الصورة التي في خيالنا هي علمنا به مطلقا حيا
في غيبته حال الامن باحواله فكما لم نعلم من احواله شيئا غير حالة حضوره عندنا دل بان الصورة لا نعلم بها احوال زيد
اما في غيبته فلا نعلم بها الا حيثية حضوره لانها اثر حيثية حضوره واما في حضوره فلا صورة عنده فاثر حضوره المدرك
بابصارنا والواجب عز وجل لم يغب عنه شيء ولم يكن عنده صورة في ذاته ولا خيال له كما في خلقه وكل شيء يعلمه بنفس حضوره
فالصور التي في سائر كتبه كالكتب العقلية والروحية والنفسية والطبيعية والمادة والمثالية والجسمانية والجسمية
معلومة بانفسها وهي علمه تعالى بتلك الاعيان لان تلك الاعيان لا تغيب عنه ولكن تلك الاشياء تغيب عنا وقال الكافر
ائذا كنا ترابا ذلك رجع بعيد قال سبحانه في جوابهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ
فحافظهم بنمط ما يعرفون من ان الشيء اذا غاب عنهم من مكان وطور وكان في موضع آخر محفوظا
يكون معلوما بحكم الحاضر والآفاق الاشياء لو تغيرت من اماكنها واوقاتها واطوارها لم تتغير
عنده تعالى عما هي عليه اذ لا تغيب عنه تعالى حالتها عما هي عليه قبل التغير ليكون انما يعلمها بما في كتب اطوارها
بل اذا تغيرت عندنا وعند انفسها لم تتغير عنده اذ كل شيء عنده فيما اقامه فيه لان كل ما دخل في ملكه
وسلطانه لا يخرج عنه بل هو فيما اقامه عنده ولا التفات شيء او حال في قولنا اذا كان الامر كذلك الا ما يتجه الى تحليها
فيه ما قلنا من انا انما نثبت ان ادراكه لها هو نفس وجودها بنا على ان الادراك لها هو ظهور الحاس
بها وتجليه صفة فعلية وظهوره بها نفس تجليه لها وذلك على قسامح منا ولو سلكنا الحقيقة قلنا
للمعم هذه الصورة الادراكية والمحسوسة هي نفس فعل المدرك والحاس الذي هو الحركة الايجادية ام هي
اثر الحركة فان قلت انها هي الحركة نفسها كابرت عقلك ان كنت تفهم وان قلت هي اثر الحركة فرحبا
بالوفاق ثم اسالك الاثر عين المؤثر ام غيره فان قلت الاثر عين المؤثر كابرت مقتضى عقلك وان قلت

الأثر في المؤثر ثم نقض انى حلقه الصورة حتى التحدث بالفاعل بل لا شك ان لها وجودا وللحاس وجودا آخر
ولو كان وجوده وجودها لما فقدها ولما كانت موجودة قديمة لقدمه والمصنف لما جعل الصورة المحسوسة علما للحاس
واعلم عين العالم قال بقدمها ودوامها مع انه ما فقدها مع انه لم يخبر هذا الحكم في القديم لقوله الجوهر الحاس عنه تقول
انك بعد ان مضى من عمرك خمسين سنة تخيلت صورة فلما تخيلتها كانت موجودة بوجودك لم تفقدها
من اول كونك ام كانت كامنة في ذاتك ثم تولدت متلاحقا للتخيلات فانت اذا اختلفت احوالك
فانت مختلف الاحوال دائما اذا اقسمت هذا فشان الحق كان مختلف الاحوال ثم كما اختلف الاحوال وعن هذا الاحوال
وقوله قد تحققتهما الابوة والبنوة يريد به ان ما يدعيه لا يكون بينهما الاضافة المشار اليها مدركة بل يكون فيهما الاتحاد
الذاتي بمعنى انه شيء واحد لا تعدد فيه التجسد المفهوم لان الصورة هي العلم والعلم هو العالم عنا فلا بد منه وقد بينا بطلان
ما ذكر بان الصورة الادراكية يراد منها صورة موجودة محدثة او صورة لما يوجد وهي بعينها هي العلم وهي المعلوم
بانتفائه فكيف يكون انه حضور زيد عندك التي هي الصورة نفسه ووجودها وجودك لكن قلنا لك ان هذه الصورة
حقيقتها ظهور فاعلها ونعني بالظهور الاثر الذي هو اثر فعل الفاعل وهذا الاثر مثل الفعل المنفصل ونعني بالمنفصل الاثر
هو الهيئة المشرقة من المتجلي على القابل وليس نريد بالمنفصل انه مقطوع عنه ومثاله الصورة الموجودة في المرآة فانها من
الشخص المنفصلة المشرقة على المرآة لا الهيئة المتصلة التي هي القائمة بالشخص العارضة عليه وانما نعني بالمنفصلة التي
في المرآة وهي قائمة بالشخص قيام صدور وهذه المنفصلة المشرقة على المرآة هي مادة الصورة التي في المرآة وصورتها هيئة
المرآة من صفاء وبياض وكبر واستقامة او اضدادها وقد ذكرنا هذا مرارا ونذكره لما يذكر الله سبحانه قصة موسى مثلا
في القرآن في مواضع متعددة واعلم انا قد نقول ظهور الشيء ونريد به فعله اعني الحركة الايجادية وقد نقول ظهور الشيء ونريد
به اثر فعله وهو الذي اشرنا اليه فعلى الصورة الادراكية من الظهور الثاني كما ان القيام الذي هو اثر زيد القائم لا يكون وجوده
وجود زيد ولا يتحد به بل فعل زيد الذي احدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد كذلك الصورة الادراكية التي هي اثر
فعل المدرك لا يكون وجودها وجود فعله فضلا عن ان يكون وجودها وجود الفاعل واين وجودها من وجوده وقولنا
سابقا ان الصورة هي ظهور المتعلق بها بعينه نريد بالظهور الظهور الثاني الذي هو اثر فعله فراجع حتى لا يلتبس عليك المراد وقوله
لان ذلك التي يريد ان كون الصور المحسوسة هي وجود الحاس لها متغايرين انما يكون لو كانا شيئين متغايرين في ذاتيهما
وانما لحقتهما الاضافة كما في الاب والابن لكن الصورة ليس كذلك اذ ليس لها وجود تحس به غير ما هي به محسوسة فلذا
قلنا ان المغايرة ممتنعة هو اقول قد بينا في نقض كلامه ما سمعت من ان الصورة انما يكون فرض اتحادها بذاتها

يتحد بشاربوه

والحاس في خطفها وانما تتحد بظهورها الثاني اعني الاثر الذي ظهر به الحاس لانه في الحقيقة هو الصورة
واما المصور فهو غير الصورة لان الشيء لا يصور نفسه ولا ما يكون نفسه كذلك المتصور فلا تتوهم فرقا دالصورة الاعتبارية بين
محدثة بينهما والشيء لا يحدث نفسه وبالجملة كما قد لا يحتاج الكلام الى اكثر مما ذكرنا بل بعض ما ذكرنا كاف في بيان فساده وانما اكرر
للبيان قال فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات سواء وجد في العالم جوهر حاس مباين لها ام لا اقول انه لو قطع
النظر عن غيرها او فرض ليس في العالم جوهر حاس مباين كانت هي في تلك الحالة وفي ذلك الفرض محسوسة الذات
فتكون ذاتها محسوسة لذاتها فتكون ذاتها بذاتها حاسة وحاسة ومحسوسة لان احد المتضايفين بما هو
مضاف لا ينفك عن صاحبه في الوجود ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود وعلى قياس حكم الصورة المتخيلة و
المعقولة في كونهما عين المتخيل والعاقل اقول قوله فاذا كانت الى اخره تفريع على ما ذكر قبل من المعنى في الكل واحد فان ملاحظة
الصورة مع قطع النظر عن ملاحظة الحاس انما يلزم منه حضور الملزوم في الذهن لان الصورة حاصلة كما توهم كما اذا تصورت
البصر حضر البصيرة او تصورت الاب حضر الابن وبالعكس ولا يلزم من حضور اللازم في الذهن من ملاحظة ملزومه او ذكره كونه اياه
وما اشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الاشاعرة حيث قال القرآن قديم وجلده قديم لانه تعلق به وكيسه قديم لاحاطته به و
خيطه قديم لانه ربط الكيس عليه فقوله فتكون ذاتها محسوسة لذاتها غلط بل انما لزم من كونها محسوسة لحاس في مقتضى
المغايرة واما انه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسة فانما يلزم عند من ليس له حاسة ولا شعور وتعليله
عليل فان احد المتضايفين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في التضايف والتلازم وفي الوجود الذي هو التحقق
والثبوت لكن لا مع الاتحاد في الذات بل مع المغايرة في الذات وقوله ولا في مرتبة الخ غير صحيح لانه لو اريد بالمراتب
اطوار الملزوم لم يلزم وجود اللازم في جميع تلك الاطوار اذ اللازم الماهية بان يكون جزءا لها وقد يكون لازما لها
خلوها منها فيكون من المعقولات الثانية كالزوجية للاربعة ومع هذا التلازم الشديد لم تتحد مع الاربعة بل جزء
الماهية كالحيوان والناطق اللذين منهما يكون الانسان وحده لا يكونا متحدين لان الاتحاد الذي يريده المصنف ان تحد في شيء من الملف
لم يصح للملف بهم وما يدعون من حكاية وحدة الوجود لا يصح لهم ولا يوصلهم الى شيء من العلم الانف التوحيد الانظار الصانع لانهم يقولون مثلا
هو وجود الله وكثير ما اعتبروا لذا هو ووجود واحد كثرة هو الكل وحدة هو حكايتهم الخ كيف طاوعتهم انفسهم حتى جعلوه من مفاهيم متعددة وهو واحد لانه
من كل وجه واحد وقبلوا اسم التوحيد وجعلوه غير مناسب للطريقة مع ان المفاهيم انما تتعدد وتختلف ليس الا بالاختلاف في الاعتبار فلا بد
بل اذا كانت مفاهيم متعددة ووجودها واحدا بينا انما فادتها واحدة كالبناء والمشتري والصديق في وجودها الذي هو ذات زيد وله
وكما صورها متعددة ولو لا تعدد الصور لما اختلفت فيها المفاهيم لذلك ما ذهبوا اليه خلاف قال

قال وقول بعض المتقدمين من الحكماء باتحاد العاقل والمعقول لعله يلزم
بذلك ما قررناه ومن قدح على هذا المذهب وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل
والمعقول وهم اكثر المتأخرين فلم يدرك غوره ولم ينل طوره ولم
يصل الى شأوه والذي اقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين امرين
هو ان يكون هناك امران موجودان بالفعل متعددان ثم صار
موجودا واحدا وهذا محال لا شبهة في استحالته واما صيرورة ذات
واحدة بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها وتشتد فيطورها الى ان
تصير بذاتها مصداقا لما له من قبل وتنشأ منها امور لم تنشأ عنها
سابقا فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها اقول انتصاره
لمن اقتدى به من الحكماء حيث وافق رأيه زعما منه انه من البرهان
الفائض عن الله تعالى وقد اشرنا ونشير الى ان كل برهان لله تعالى
اظهره من لكم الامكان لعباده من الانبياء والمرسلين والاولياء
الصالحين والحكماء المتقين والعارفين من المؤمنين والعلماء الراسخين
وساير عباده اجمعين فقد اظهر على اكمل وجه واتم بيان لا يمكن ازيد
منه في الاحكام والاتقان في ما اراهم من اياته في الافاق وفي الانفس
وبينا في عدة مواضع وبينا ان ما ذكره المصنف مخالف لما اراه الله عباده
من اياته في الافاق وفي انفسهم الا انه جعله ما في ضمن نفسه فأنصفا
عن الله وتعالى تقديس عن نسبة ما صدر من الظنون والتخمينات وما
تهوى الانفس الا ان انتصاره على نحو ما ذكر ويذكر هنا وفي ساير
كتبه فكل اناء بالذي فيه ينضح واعلم ايها الناظر الى ما فرطت في
ردي عليه فاني والله ليس بيني وبينه شيء الا الحق والله ما رأيت له
معاندا ولا دليلا يوافق ما عليه ائمة الهدى عم ولا يطابق دليل
عقلي لأنه عقلي يحكى عنهم عم وكل ما اقول فقليل في حق من لا يقول
كلمة على ما ينبغي مع ما هو عليه من العلم ودقة النظر وحصر همته في
علم واحد وافتتانه بكتبه الناس واما قوله واما صيرورة ذات
واحدة بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها الى اخره فان صح في
الجملة [illegible] الظاهر في الذات الحادثة كالنطفة [illegible] الضعيفة ترتقي و

شمس واجريناه له على ظاهره لم يصح في شأن الحق تبارك وتعالى لأنه
عز وجل لا تختلف احوال ذاته لا في الذهن ولا في الخارج ولا في نفس
الأمر وقوله لسعة دائرة وجوده ما يعني به انها بسعته تتناول الأشياء
تحيلها اليها وهذا في الذوات الناقصة التي تستكمل تدريجاً واما في
الذات الكاملة التي لا تحتمل الزيادة والنقصان فدون اثباته خرط
القتاد وقال وليس اتحاد النفس بالعقل الفعال الا صيرورتها في
ذاتها عقلا فعالا للصور ووحدة العقل ليس تمكن تكثر بابن العدد
بل له وحدة اخرى جمعية لا كوحدة عددية لشخص من اشخاص نوع واحد
بالعموم فالعقل الفعال مع كونه علة لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان
فهو ايضا غاية كمالية مترتبة عليها وصورة عقلية لها محيطة بها بهذه
النفوس كانها دقائق منشعبة عنه الى الأبدان راجعة اليه عند
استكمالها وتجردها وتحقيق هذه المباحث تستدعي كلاما مبسوطا لا
تسعه هذه الرسالة اقول ذكر هنا العقل وانه يتحد بالنفوس
المنشعبة عنه استشهادا للصورة العلمية بالعالم والحسية بالحاس
بان العقل الفعال هو العقل الكلي اعني عقل الكل وتسميته بالفعال
غير ما يقصدون اصحاب العقول العشرة فان العقل الفعال هو
العقل العاشر عقل العناصر لأن مصطلح نظرهم الأجسام وطبايعها
وعقل الكل هو الأول من العشرة وهو عقل الفلك الأطلس و
اما غيرهم فينكرون العشرة ويثبتون واحدا وهو العقل الكل
وهو اول ما خلق الله من الوجود المقيد والحق في هذه المسئلة
مع هؤلاء بدليل ان الانسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير
لأنه انموذج منه وآية له وليس للانسان الا عقل واحد وهؤلاء
يقولون هذا الفعال امره الله سبحانه فقال له ادبر فادبر فنزل
فلكون باذن الله ما يشاء تكوينه ثم قال له اقبل فاقبل الى مقامه
من ... فكان مما يكون النفس قال المصنف في الاستدلال على
مطلبه ان العقل الفعال كون النفس فلما كملت بنظره كانت
عقلا فعالا للصور واستدلاله عين ... اما اولا فان العقل

العقل الكلي الفعال هو المشار اليه بالألف القائم كناية عن بساطته
وعدم تعدده بالصور الجوهرية والمثالية وانما هو معنى ولا يكون
فيه الا ما كان معنى مجردا عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور
الجوهرية والمثالية فلا تكون ذاته صورة ولا محلا للصور فتنزل
من رتبته المعنوية بفعله لا بذاته فاحدث باذن الله النفس
وهي الجوهر المجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية وعن الصور
المثالية بذاته وهي الألف المبسوط لأنها الكتاب المسطور
ولا يكون فيها الا ما كان صورة مجردة مثلها وبه تكون متخيلة للجميع
للصور فالعقل هو الطور والألف القائم فليس فيه كثرة صورية
وانما كثرته معنوية لا تعدد فيها بالتمايز المقداري الهندسي و
النفس هي الكتاب المسطور في رق منشور وهي الالف المبسوط
كناية عن الكثرة والتعدد ففيها كثرة صورية وتمايز هندسي لأنها كتاب
مجموع من الصور المختلفة حسا كالكتابة المجموع من الخطوط والحروف
والكلمات المختلفة حسا ولا يكون المتكثر في ذاته بسيطا وبالعكس
واما ثانيا فلان النفس انما هي تتصور الصور المقدارية الهندسية
فاذا كملت في فعلها فانما يصدر عنها ذلك او ما يرتبط به ولهذا
تسمعهم يقولون العقل مفارق لا تعلق له بالأجسام والجسمانيات
لا في ذاته ولا في فعله واما النفس فهي ذاتها مفارقة كالعقل لا في
فعلها بل فعلها مقترن بالأجسام والجسمانيات فيكون احداثها
للصور بامداد العقل واذنه لا تكون عقلا كما ان العقل بكونه محدثا
باذن الله لا يكون هو الله تعالى وانما تشبهه في مطلق الفعل لا انها
تكون مفارقة في افعالها كما ان العقل مفارق في افعاله واين
هذا من ذاك وكما قال الحكيم وحدة العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد
يعني الصوري بل له وحدة اخرى بسيطة جمعية يعني لا تعدد فيها
الا بالمعنى لا كوحدة عددية يكون لها تعدد صوري وتشخص
من الاشخاص لنوع واحد كزيد وعمرو فان لهما تعدد صوري وتمايز

بهيئات الحسية وان جمعها الأذهان والعقل اذا اعتبر السكون من
معنى البيت والزينة من معنى الخاتم لم يكن فيه بين الشكلين وبين الزينة
تمايز حسي صوري بل تمايز معنوي واما النفس اذا اعتبرت صورة
بيت والخاتم كان فيها بينهما تمايز حسي صوري لأن صورة البيت
تنتقش فيها بهيئته بما فيه من الصور والحجر والمنازل وصورة الخاتم
تنتقش فيها بهيئته من كونه ذا حلقة واسعة او ضيقة وبا ذا فص
ياقوت او عقيق كبيرا او صغير فتمايزهما صوري والعقل لا يكون
نفساً صورية والا لما كان معنويا مفارقا والنفس لا تكون عقلا لانه
معنوية والا لما كانت صورية مقارنة في افعالها وقوله فالعقل
الفعال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالابدان انه يريد ان
كونه فاعلا لها غاية كمالية له تترتب على فعلها وهذا كمال اكتسبي استكمالي
اذا صلح للحدوث لا يصلح للقديم وقوله وصورة عقلية فيه تنافي
فان الصورة لا تكون عقلية اذ ليس في العقل الا معان لانها من
نوعه والصورة نفسية فلا تكون العقلية التي هي مجردة عن الصورة
مطلقاً صورة ولاحظ ما ذكرنا قبل هذا من المعنى من العقل والنفس
وادلة امثال هذه الأمور يطول ذكرها خصوصاً عند من ليس له انس
بطريقتنا وقوله محيطة بها هذه النفوس يعني به كما تحيط الاشعة
بالمنير وقد بينا نحن فيما سبق وفي سائر كتبنا وبينا ان الاشعة لا
تحيط بنفس النار التي هي الفاعلة وهي مثال العقل الذي هو
الفاعل وانما تحيط بما تستمد منه وهي الشعلة وقد بينا انها دخان
احالته النار بحرارة فعلها من الدهن فاستنار الدخان بمس النار
وفعلها والأشعة خلقت منه و[illegible] منه اي من هذه الشعلة المرئية
ولا تعلق لها بغير الشعلة التي هي الدخان المستنير بمس النار كما قال ابن
سينا في الاشارات قال اعلم ان الاستنارة الشائرة لما وراءها
انما [illegible] اذا علقت شيئاً ارضياً ينفعل بالضوء عنها انتهى فالعلف
المشار اليه في السراج هو الدهن فانه بمس النار يكون دخاناً ينفعل

النار بدل

ينفعل بالضوء عن النار ومنها احتمالا لاشكال فيه والاشعة التي هي مثل
النفوس المتعلقة بالابدان محيطة بالشعلة التي هي من الدهن استنار
من فعل النار فالاشعة لم تحط بالفاعل الذي هو النار التي هي
مثال العقل الذي هو فاعل النفوس فالنفوس محيطة باثر فعل
العقل لانها انما تستمد منه لا من النار فكما لا تكون الاشعة باستكمالها
واستمدادها من الشعلة هي الشعلة فضلا عن ان تكون هي النار
الفاعلة كذلك لا تكون النفوس التي هي متقومة باثر فعل العقل
باستكمالها واستمدادها هي ذلك الاثر فضلا عن ان تكون هي العقل
ولكن اكثرهم لا يعقلون وكونها كانها دقايق منشعبة عنه الى الابدان
ثم هي راجعة اليه عند استكمالها لا يكون مما اراد بل هي مثل الاشعة فانها
منشعبة عن اثر فعل النار كما بينا الى الجدار مثلا فاذا استكملت فانما
استكمالها بصفاء قابليتها كالجدار اذا صقل حتى كان كالزجاج فان
الاشعة تستنير كمال استنارتها ولا تخرج عن كونها اشعة وان حكت
صورة السراج كالمرآة لا تكون هي السراج المحرق والمنير وليس رجوعها
اليه الا حيث الى حيث وما بدئت من ذاته وانما بدئت وصنعت
بفعله من اثر فعله فافهم ان كنت تفهم والا فامسك قال فاعلم
في اسمائه تعالى قال وعلم آدم الاسماء كلها الاية وقال الله ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها الاية اعلم ان عالم الاسماء الالهية عالم عظيم الفسحة
فيه جميع الحقايق متصلة وهي مفاتح الغيب ومناط علمه تعالى
التفصيلي بجميع الموجودات لقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها
الا هو اذ ما من شيء الا يوجد في اسمائه تعالى الموجودة اعيانها بوجود
ذاته على وجه اشرف واعلى واجبة بوجوب ذاته اقول لما
فرغ من ذكر الذات وذكر الصفات شرع في ذكر الاسماء وهي
على اقسام فعلية وصورية ولفظية والفعلية هي افعاله و
آثارها معاني افعاله وهي اسماء افعاله اي اسمائه الذاتية و
الصورية هيئات فعاله منها هيئات وهي هيئاته في تقلباته

فی اسماء الله

في ما يتراآه وهيئات منفصلة وهي ما تتصور آثارها به كتصور الحروف بهيئات حركة يد الكاتب واللفظية اسماءه للنوعين من الاسماء الفعلية والصورية ثم ذكر ان عالم الاسماء عالم عظيم الفسحة وذلك لانه على طبق الامكان الراجح الوجود دائمي العمق الاكبر وما ينطق به من فعله الذي هو المشية والاختراع والارادة والابداع لصدق الاسماء على كل ما يصدق عليه اسم الشيء من الذوات والصفات والافعال والاقوال والاحوال والاعمال الامكانية والكونية مما تسمى بها عز وجل صريحاً وضمناً في قوله تعالى وله كل شيء منها اسماءه حيث يحب واسماءه حيث يكره فاسماءه التي حيث يحب فروع اوليائه واهل طاعته وصفاتهم واسمائه التي حيث يكره فروع اعدائه واهل معصيته وصفاتهم ومرجع النوعين الى افعاله اما الاولى الحسنى العليا فبامتثال اوامره واجتناب نواهيه على وفق محبته تكون ولا غاية لها ولا نهاية واما الثانية السوءى السفلى فبمخالفة اوامره ونواهيه على وفق كراهته تكون ولا غاية لها ولا نهاية والكل من الامكان الراجح الغير المتناهي فلذا كان اهل الجنة خالدين ونعيمهم دائماً واصحاب النار خالدين وتألمهم دائماً والكل قسمان اسماء وتجليات اسماء والمكونات منها ما تخرج من باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وذلك الباب معاني افعاله وهو صفة الرحمن التي تجلى بها الرحمن على عرشه باركان الوجود الاربعة وهي الخلق والرزق والممات والحيوة التي ذكرها تعالى في كتابه فقال الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون ... عطى كل ذي حق حقه وساق الى كل مخلوق رزقه وقول ال... علم آدم الاسماء كلها في هذا المقام غلط عند اهل البيت عم لان الاسماء التي علمها آدم هي اسماء الكائنات في رتبة حيث التعليم وهي رتبة اسماء الاسماء سواء اريد منها المعنوية ام اللفظية اذ ليس لكل اسم

اسم له سبحانه علمه آدم وليس لكل مسمّى عرضه على الملئكة وانّما علمه ماكان
منها رتبته كونه تحت جوهر الهباء في عالم المثال في دونه كما كان في وضع
التعليم لاسطه فانه لم يعرض ما في اللوح ولا يعلم كل ما في اللوح الذي هو
النفس الالهية التي قال فيها عيسى ع تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في
نفسك وعيسى اعلم من آدم واذا كان عيسى من اولى العزم واعترف
بعدم علمه بما في النفس الكلية فادم لا يعلم ذلك بالطريق الاولى ما
فكيف بما في الروح الكلية وكيف بما في العقل الكلي وهو غصن من نور
الانوار والحقيقة المحمدية والى ما ذكرنا يشير قوله تعم ما وسعني ارضي
ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن ه يعني ان الارض والسماء
وهو كناية عن الكل ما وسعت ما اريد من احكام تكاليف عبادي
واسرار افعالي وما يتعلق باركان الوجود الاربعة الخلق والرزق
والممات والحيوة وانما يسعه قلب محمد وقلوب اهل بيته الطاهرين
صلى الله عليه واله اجمعين واين ادم مما ذكره المصنف من مراده نعم
هو تعالى علم آدم ما يحتمله وقولنا امر كل ما يحتمله كما هو قد كان حين التعليم
والكلية عرفيه واما قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها فلها الا
اطلاق فان اطلاق عام يصلح للاستشهاد ولا نزاع في مقابلة السّوى
الا ان مراد المصنف كل اسم وربما انه لا يعلم ان الاسماء السّوى له
من حيث يكره لان المراد بالاسماء الفعلية اذ الذات ليس لها اسم
ولا يكون بازائها شيء غيرها فاذا كان المراد بالاسماء الفعلية صح
نسبتها اليه كما في الحديث القدسي المشير الى ذلك قوله تعم اني انا
الله لا اله الا انا خلقت الخير وطوبى لمن اجريته على يديه وانا الله
لا اله الا انا خلقت الشر وويل لمن اجريته على يديه واحاديث
ان الله تعالى خلق الايمان والنعم [illegible] خلق الخير والشر لان الشر و
السوء كل شيء فالله خالقه الا ان الشر غير محبوب له ولا راض
به ولكنه خلقه بمقتضى فعل العاصي ما يوجبه فانه [illegible] ان
يضع الزاني نطفته في رحم الاجنبية خلق الله منها ولد الزنا وان

الاجنبية نطفته امره [illegible] أو رخائه فذلك فاذ خلق الزناء

بلا حجة واذا غصب الظالم الذي نهاه الله عن الظلم حنطة زيد
مثلاً عدواناً وزرعها في ارض غيره ظلماً وسقاها بالماء المغصوب
ايضاً فان الله ينزرعه وينبت ما زرع لانه تعالى اعطى الحنطة والارض
والماء ذلك الموجب والمقتضي تفضلاً ولا يكون تعالى مانعاً لما
اعطى من فضله وليس معيناً للزاني والظالم ولكنه تكرم على خلقه
فجعل لها مقتضيات وجعل بعضها اسباباً فاذا فعل العاصي ما

خلق م

يقتضي شراً واتى بسببه وان كان منهياً عنه وجب في الحكمة ان
يحدث ما اوجبه ذلك السبب وذلك المقتضي كما قال تعالى و
قالوا قلوبنا غلف يعني انه تعالى خلقها غلفاً فرد عليهم فقال بل طبع الله
عليها بكفرهم وما ظلمهم ولكنهم فعلوا ما يقتضي الطبع بعد ما نهاهم عنه
وبيّن لهم كما قال تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين
لهم ما يتقون فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد فحيث
خلق الشر بمقتضى فعل العاصي نسب اسمه الى فعله من حيث يكره
فجعل الاسماء الحسنى اسماء لاهل محبته وطاعته ونسبها اليه وسمى
نفسه بها ترغيباً لاهل طاعته لمحبته وكونها بامره وجعل الاسماء
السوءى اسماء لاهل كراهته ومعصيته ونسبها اليهم لعدم محبته لها
والكراهة لها ونسبها الى فاعلي موجبها قال تعالى للذين لا يؤمنون
بالآخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى وقال ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه بان يسموا غيره
باسمائه ظاهراً وباطناً اما ظاهراً فتسمية اللات والعزى آلهة
واما باطناً بان يتولوا غير ما امر الله بولايته واسماء اوليائه هي الحسنى
واسماء اعدائه هي السوءى روى الطبرسي باسناده الى داود
بن كثير قال قلت لابي عبد الله عم انتم الصلوة في كتاب الله
عز وجل وانتم الزكوة وانتم الحج فقال يا داود نحن الصلوة
في كتاب الله عز وجل ونحن الزكوة ونحن الصيام ونحن الحج
ونحن الشهر الحرام ونحن البلد الحرام ونحن كعبة الله ونحن قبلته

قبلة الله ونحن وجه الله قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله و
نحن الآيات ونحن البينات وعدونا في كتاب الله عز وجل
الفحشاء والمنكر والبغي والخمر والميسر والانصاب والازلام و
الاصنام والاوثان والجبت والطاغوت والميتة والدم ولحم
الخنزير يا داود ان الله خلقنا فاكرم خلقنا وفضلنا وجعلنا
امناءه وحفظته وخزانه على ما في السموات وما في الارض وجعل
لنا اضدادا واعداء فسمانا في كتابه وكنى عن اسمائنا باحسن الاسماء
واحبها اليه تكنية عن العدو وسمي اضدادنا واعداءنا في كتابه
وكنى عن اسمائهم وضرب لهم الامثال في كتابه في ابغض الاسماء
اليه والى عباده المتقين واعلم ان اسمائهم مشتقة من اسماء الله
وهي اسماء الله الحسنى واسماء اعدائهم الاسماء السوءى كما سمعت
في هذا الحديث الشريف وامثاله وهي من عكس الاسماء الحسنى
اي الاسماء المعاني المعاكسة لمعاني الاسماء الحسنى كالنور عكسه
الظلمة والخير عكسه الشر والشجاعة عكسها الجبن والعقل عكسه الجهل
وهكذا فاذا احطت ما ذكرنا ظهر لك ان مراده من الاسماء كل
ما في علم الله وما في علم الله سبحانه حقايق الحسنى وحقايق السوءى
وما يريده المصنف من الاسماء هي الحسنى فاستشهاده على الكل
بالبعض كما ترى لانه لا يرى الاسماء السوءى مع انها في العلم
نعم اذا اراد المصنف من العام ما نسبه الى نفسه تعالى منها وهي الاسماء
الحسنى بالمعنى العام صح له كون المراد من قوله ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها جميع الاسماء الحسنى والاطلاق الثاني الى حق والمراد
منها التسعة والتسعون الا ان خاصة وعليه لا يكون فيه له شاهد فالتفضيل
في الاطلاق الاول صوري بالنسبة الى الاسماء السوءى وان لم يكن
فيها حسن فيكون التفضيل [illegible] بالنسبة ومعناه الاسماء الحسنة و
في الثاني التفضيل يكون حقيقيا في قوله قل ادعوا الله او
ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وا[illegible]ان هذين
الاسمين جامعان [illegible] الاسماء ولذا كانا اخص بانه لعمومهما والله
اخص [illegible] الرحمن فيكو[illegible] اريد من الرحمة [illegible] فانه [illegible] صفة

لله وبالعكس قلنا من ان الله هو المتصف بصفات القدس وصفات الاضافة وصفات الخلق والرحمن متصف بصفات الاضافة وصفات خلق فيكون لله من الاسماء ثمانية وتسعون وللرحمن منها سبعة وتسعون ثم ان الاسمان باعتبار صيغتها على التفسير الباطن بهما الاسمان الاعليان اللذان اذا وصفا اجتمعا فتبين ولي واذا استمتا افترقا فقيل محمد وعلي فصفة الله في الباطن محمد والالف القائم بعد اللام الثانية عقله وصفة الرحمن في الباطن علي والالف المبسوط بعد الميم نفسه قال صلى الله عليه وآله يا علي نفسك اوسع من الدنيا وقال الصادق عليه السلام في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها نحن الاسماء الحسنى التي امر الله ان يدعى بها فان اريد بها التسعة والتسعون فظاهر وان اريد بها ما في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء الحسنى فاطمة والحسن والحسين والتسعة من ذرية الحسين عليه السلام فانهم لمحمد نبيهم ولامير المؤمنين سيدهم ووليهم صلى الله على محمد وعليهم اجمعين ثم ان بعض التلويح فيما يليق بالاسماء الحسنى في الباطن واما ما يناسب كلام المصنف فهو يريد بها الاعيان الثابتة في علمه تعالى وهي شئون ذاتيات للذات غير مجعولة لاتغايره بينها وبين ذاته الا بالمفاهيم وباستعداداتها الغير المجعول للقبول لتنزل صورها منها واشباحها التي هي حقائقه عند توجه امر كن اليها قال الملا محسن في الكلمات المكنونة ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل في راى العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فكونه الاعيان الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول و[illegible] بليته للكون وصلاحيته لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال [illegible] اوجده الا هو ولكن بالحق وفيه انتهى كلامه الذي اردت [illegible] ويعني العالم كله هو الشئون الذاتية المشار اليها ولا ادري اذا كان الشيء كامنا بالقوة ثم ظهر بالفعل [illegible] للكون ومستعد للكون وصالح لسماع قول كن واهلية لقبول الامتثال للامر وما اشبه ذلك كيف يكون في القديم ويكون [illegible] مجعول و [illegible] كون في الذات وفي العلم [illegible] هو

هو الذات ولا يبقى له حادث ومجهول مع ما فيه من اختلاف الأحوال
وما ادرى ما يعنون بالحادث وبالذى يفترقونه فى ذاته تعالى بل يريد
به اذا كان جدارا خاصة مبنيا من الطين والحجارة الكثيفة اما لو كانت
الحجارة لطيفة صافية ربما يقولون لا يفترقونها فى الذات بل هذا
المراد فان من تلك الشئون الكائنة فى العلم الذى هو الذات الحق نعم
الجدار مع ما هو عليه من التأليف والتركيب والكثافة الا انه بنحو اشرف
واعلى وما ادرى اى شيئ يعنون من القدم ومن الوحدة البسيطة
حتى فى العقول من هذا المعجون المركب من اشياء متمايزة والالم تفلح
ان تكون صورا علمية لأنها غير مطابقة للمعلوم فاذا كان معجونا من اجزاء
لا تتناهى كثرة واختلافا وتمايزا كيف مثل هذا يكون بسيطا وواحدا
وحق معبودى الواحد الذى لا كثرة فيه كما اقول تبعا لك داتى وموالى
ائمة الهدى عم انى ابسط واقل اختلافا من هذا الذى يشيرون اليه وانه
الكل فى وحدة ويعبدونه فانى ابرأ الى معبودى من معبودهم الذى
يصفونه بمثل ما سمعت واعظم والحاصل ان المصنف يعنى بالأسماء حقايق
كل شيئ وهى التى فى ذات الحق تعالى ربى موجودة بوجوده يعنون
بعينه وجوده الذاتى بمعنى انه وجود واحد للكل والاختلاف والكثرة
فى المفاهيم وتلك الشئون عند هؤلاء هى مفاتح الغيب ولهذا قال و
عنده ويعنون فى علمه الذى هو ذاته وقد يعبرون عنها بالصور العلمية
ولشاهدها قلت عليهم قول المصنف فى تعليله بانها هى مفاتح الغيب
قال اذ ما من شيئ الا ويوجد فى اسمائه تعالى الموجودة اعيانها
بوجود ذاته على وجه اشرف : اعلى الواجبة بوجوب ذاته الخ
فاذا كان كل شيئ يوجد فى سمائه واسمائه اعيانها موجودة
بوجود ذاته اى مع وجه . وجود ذاته فلا فرق بينها وبينه
بل ظاهر كلامه انها هى ماهية اخرى لتحاد بمنزلة ماهية لانه عند
المصنف لا ماهية له وهو فى قوله كما ان ماهية الممكن .. موجودة بوجود
ذلك الممكن الخ فاذا كان كل مع تعددها واختلافها وتأليفها
وتركيبها فقد انتفى التوحيد وانتفت البساطة الحقيقية التى هى

الوجوب ولكني ايها الناظر انصحك لله فلا تتبع اهواء قوم قد ضلوا
من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وانا ارشدك على طريق
تمسك ائمة الهدى عم وهي ان الله عز وجل كان واحدا في ذاته لا
كثرة فيه بكل فرض واعتبار ثم خلق المشية بنفسها وهي فعله واكمن
به الامكانات على وجه كلي وهذه هي المشية الامكانية ومحلها ومتعلقها
الامكانات ووقتها السرمد وهذه الثلثة هي الوجود الراجح ثم كون
من الامكانات بمشيته ما شاء وهذه المشية هي الاولى الا انها تسمى
بالمشية الكونية كما ان الاولى تسمى بالمشية الامكانية لان التسمية
باعتبار المتعلق وخلق من المشية والمشية مثالا له المسمى عند اهل البيت
بالمقامات كما قال الحجة عم في دعاء شهر رجب ومقاماتك التي لا
تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها
الا انهم عبادك وخلقك الدعاء ويسمونه الحكماء بالعنوان وهو
الذي يعرف الله به لانه عبارة عن وصف نفسه لمحمد وآله صم عم
واظهر هيئة بها كله للانبياء عم واظهر اثار تلك الهيئات على هيئتها
للعارفين من المؤمنين وهكذا فيه عرف الله من عرفه لا غير ذلك وهو
بمنزلة قائم من زيد وكما ان قائم يدل على فاعل القيام لانه اسمه مع
انه مركب من فعله واثر فعله كذلك المثال فانه يدل على الصانع لانه
الاسم الاكبر الذي استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره وهو من الفعل
اعني المشية واثره اعني الحقيقة المحمدية وكل ما صدر عن مشيته من
ذات او صفة جوهرا او عرضا او معنى فعلا او اثرا لفظا او معنى
مفهوما او مصداقا ذهنيا او خارجيا في الغيب او الشهادة او نفس
الامر فهو اسم من اسمائه عز وجل الا ان اعلاها واقربها الاسم الاكبر
وهو المثال اي المثل الاعلى ثم [illegible] الاسم الاكبر وهي منه بمنزلة
القيام من القائم وهو التوحيد وهي المعاني اربعة عشر معنى ثم الابواب
واعلاها العقل الكلي وهكذا وكل اثر اسم لمؤثره الى الالفاظ و
هي عالم برأسه تطابق لعالم الاعيان وفيها [illegible] ما يوجد في عالم الاعيان
واعداده مختلفة في [illegible] و[illegible] [illegible] مسمياتها [illegible] سماء

والممكنة ص

والأسماء رتبتها من المسميات رتبة الصفات من الموصوفات الظواهر من البواطن وكل الأسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية واللفظية اعلاها وادناها حادثة مخلوقة بفعله تعالى وفعله مخلوق بنفسه ووجوداتها كلها لم تكن شيئا ثم اخترعها اي وجوداتها لا من شيء لا اله الا هو خالق كل شيء وقول المصنف على وجه اشرف واتم يشير به الى ان كل شيء حقيقته في ذات الله تقدس ربي بنحو اشرف واعلى من نفس الشيء وتلك الحقايق موجودة بوجوده اي مع وجوده وليست مجعولة والاشياء الظاهرة نزلت كنزول الاشعة من المنير وكنزول الظلمة من الشواخص وقد صرح به في هذا الكتاب وفي المشاعر وفي سائر كتبه والملا محسن ذكر كما نقلنا عنه فلاحظه ان المكون لهذه الظاهرة تلك الحقايق الغير المجعولة ولكن بالية وفيه وهذا في الكلمات المكنونة وقد تقدم ذكره وانما قالوا هذا لانهم يرون انهم متحدون بذاته وصفاتهم عين صفاته الذاتية وذلك انهم يعتقدون ان شيئا واحدا اذا انتسب اليهم كان عبدا حادثا واذا انتسب اليه كان ربا قديما قال الملا محسن في الكلمات المكنونة كما ان وجودنا بعينه هو وجوده تعالى الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه عز وجل قديم كذلك صفاتنا من الحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الا انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه قديمة لانها بالنسبة الينا صفة لنا ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة وان شئت ان تتحقق ذلك فانظر الى حياتك وتقيدها بك فانك لا تجد الا روحا تحقق بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر عن اختصاصها بك وذوقها من حيث الشهود ان كل حي في حيوته كانت فيها وشهدت سريان تلك الحيوة في جميع الموجودات علمت انها بعينها هي الحيوة التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهي الحيوة الالهية وكذلك سائر الصفات الا ان الخلايق متفاوتة فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة انتهى كلامه سبحانه وقال امير المؤمنين عم حيث قال كل شيء خاضع له وكل شيء قائم

غنی کل فقیر وعز کل ذلیل وقوة کل ضعیف ومفزع کل ملهوف انتهی
فانت فی کلام هذا الذی یصفونه بالفیض هل هو من کلام اهل ملة الاسلام
قال فی الواقی فان قیل الاعیان واستعداداتها فائضة من الحق کانه
فهو جعلها کک قلت الاعیان لیست مجعولة بل هی علمیة صور للاسماء
الالهیة لا تاخر لها عن الحق سبحانه الا بالذات لا بالزمان فهی ازلیة ابدیة
غیر متغیرة ولا متبدلة والمراد بالافاضة التاخر بحسب الذات لا غیر
انتهی وقوله والمراد بالافاضة جواب عن سؤال مقدر وهو اذا کانت
فائضة عن الحق کانت حادثة اجاب بان المراد بالافاضة التاخر
بحسب الذات لا بالزمان فهی ازلیة ابدیة اه ولا نفهم ان المتاخر
عن الذات لا یکون هو الذات اذ الذات لا تتاخر عن نفسها ولا
نعنی بالحادث الا المسبوق بالغیر مع انه یغیر منه انها اذا تاخرت
غایرت الذات فاذا کانت قدیمة تعددت القدماء ثم تکون هو
منها فکیف مات القدیم وان جعل حیوته باقیة لانها هی حیوة الله
تعالی وانما نسبت الیه بالتخصیص الذی هو الحدود الموهومة او المتحققة
فی الامکان فقد جعل القدیم یتجزء وتتعدد ابعاضه او کله لا حول ولا
قوة الا بالله العلی العظیم قال کما ان ماهیة الممکن موجودة بوجود ذلک
الممکن مجعولة بجعل الوجود بالعرض الا ان الواجب بالذات لا ماهیة
له لانه حقیقة الوجود بلا شوب مرتبة لم یکن هو بحسبها غیر موجود و
هذا من الحکمة المضنون بها غیر اهلها المختص بدرکها الکمل من اهل الکشف
والعرفان وهذه الاسماء لیست الفاظا وحروفا مسموعة وهذه المسموعات
اللفظیة هی اسماء الاسماء اه اقول یرید ان هذه الاسماء التی هی حقایق
الاشیاء والصور العلمیة فی الذات المقدسة بمنزلة الماهیة للممکن
فکما ان ماهیة الممکن موجودة بوجود ذلک الممکن ومجعولة بجعل الوجود
بالعرض لان الوجود موجود بنفسه والماهیة موجودة بالوجود
الا ان الوجود مجعول اولا وبالذات والماهیة غیر مجعولة بنفسها
وانما جعلت بجعل الوجود کک هذه الحقایق موجودة بوجود
الواجب تعالی وحصلت بتبعیة حصول الواجب لکن الواجب لا
ماهیة له والا لکانت هذه الحقایق ماهیته لانه محض حقیقة الوجود

محض ح

علمی ح

وكلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا اما اولا فلأن الماهية
هي الانية والهوية التي بها يكون الشيء شيئا وما لا ماهية له لا شيئية له والانية
سبحانه شيء بحقيقة الشيئية فلا ماهية لشيء الا آنية لماهيته تعالى الا ان ماهيته
هي وجوده بلا مغايرة في حال من الاحوال واما ثانيا فلان هذه الحقائق
اذا كانت موجودة بوجوده ولا يجب انها موجودة بتبعية وجوده كانت
متاخرة عنه بالذات وما هو موجود بالتبعية غير ما هو موجود بالذات
فلا يكون هو ذاته بل هو مغاير له واما ثالثا فلأن قوله بجعل الوجود جرى
بظاهره على انه مصنوع وهو لا يرضى به الا ان يكون اراد بالجعل تعليقه
بماهيته فيلزمه مع ما بينا من حدوثه ان يكون قوله بان الماهية مجعولة
بجعل الوجود بالعرض اي تعليقها بالعرض فتكون خارجة عن الذات
وليس خارج الذات الا الامكان واما رابعا فانا قد بينا ان الوجود
الممكن لا يكون الا حادثا لانه منسوب بغيره والمنسوب بغيره لا يكون قديما ولو
قالوا انه تنزل من الذات لكان التنزل ولادة وهو تعالى لم يلد ولكان
المتنزل حادثا لتغير احواله وامكنته واوقاته ولو قالوا هو لم يتنزل
وانما تنزلت اشباحه قلنا بينه وبين اشباحه افتراق او اجتماع فيكون
حادثا فان قالوا ليس ذلك قلنا يقولون هو ام يقولون هما فان قلتم
هما لزم ما قلنا وان قلتم هو قلنا فانتم تلك الحقائق التي في الذات
بلا مغايرة باعتراضكم في الذات وان اعترفتم بحدوث الممكن وجب
حدوث ماهيته التي هي العين الثابتة في الذات عندكم فيكون محلا للحوادث
واما خامسا فاذا قلتم ان ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود ليس لها
جعل بنفسها وهو باطل ايضا [illegible] لانها مخالفة للوجود بل ضد له ولا يمكن
ان يكون جعل خاص بشيء ان يكون جعلا لغيره كما لا تكون الحركة الى جهة
باحداث الالف صالحة لاحداث الباء فلابد لها من جعل غير جعل
الوجود الا انه مترتب عليه بل ما كان الوجود والماهية الا باربعة
جعلات جعل الوجود وجعل الماهية من جعل الوجود [illegible] جعلين
جزء وجعل التلازم بينهما وجعل الالزام بينهما فهذه اربعة جعلات
مترتبة على ترتيب الذكر [illegible] لا حق جزء [illegible] جزء من سابقة

ولو قالوا بينهما افتراق ولا اجتماع قلنا اقتران او اثنينية فيكون حادثا ح

الثابتة بل

ن كل واحد وبين الآخر سبعون سنة في الدهر وتظهر الأربعة في الزمان
دفعة واما المجردات فبين كل واحد من الأربعة سبعون الف سنة مقدرة
من التردد في الجعلات وتظهر المجردات في الدهر دفعة فمعنى قولهم
ان الوجود جعل اولا وبالذات والماهية جعلت ثانيا وبالعرض ان
الوجود هو المقصود بالايجاد لانه به التذوت لكنه لما لم يمكن تحققه وظهور
بنفسه لانه بسيط وما سوى الله سبحانه لا يكون بسيطا كما قال الرضا عم ان
الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات
وجوده ثم قرء عم ومن كل شيء خلقنا زوجين فلما لم يمكن خروج الوجود
بدون الماهية خلق معه الماهية لاجل الوجود فلذا قيل جعلت ثانيا و
بالعرض لانها غير مقصودة لذاتها لا انها ليست مجعولة بل مجعولة بجعل
خاص بها غير جعل الوجود ومثال ذلك انك تشتري فرسا لك فاذا
اشتريت الفرس احتجت لشراء حبل لها فتشتري الحبل لاجل الفرس ع
فالفرس شراءه لك اولا وبالذات والحبل شراءه ثانيا وبالعرض فهو
مقصود بالثاني لشراء الا انه مترتب على شراء الفرس فافهم فقولهم ان
الماهية تجعل بجعل الوجود ولا جعل لها وربما قالوا انها ما شمت رائحة
الوجود فما ادري ما معنى كلامهم شيء من جملة الاشياء وضع له اسم لفظي
بانه وما شم رائحة الوجود فان ارادوا تلك الاعيان الثابتة فقد قالوا
انها ليست امورا خارجة عن الحق تعالى بل هي ذاتيات الحق تعالى
وان ارادوا انها اذا اخذت من حيث مغايرتها الوجود فهي غير موجودة
فان لم تكن مغايرة للوجود فمن اين جائت سيئات المطلق وهذه المعاصي
اشياء كيف تكون لا شيء والحق ان كلامهم طويل عريض ولا اقدر
على ذكره كله واذا ذكرت منه [illegible] لو استقصيت في الرد خرج عن الحد
ولكن قد اذكر شيئا من كلامهم واذ[illegible] على قليل منه تنبيها للغافلين و
من له في الكون حظ لم تمت [illegible] في نياله و قوله لانه محض حقيقة الوجود
بلا [illegible] مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود فقوله عليه اذا قال تلك
الاعيان في علمه تعالى الذي هو ذاته وقال الا[illegible] الثابتة في ذاته وقال
صفحه ٤٥ الكلمات المكنونة ٩ كاجمع ٧ بين نسبة المحـ[illegible] لى الماهية

الماهية ونسبتها الى الوجود وبقيها عنها الى ان قال فالوجود وجود ازلا
ابدا والماهية ماهية ازلا وابدا غير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا
وليست هي منزلة بين الوجود والعدم بل ان وجودها بالعرض وتبعية
الوجود لا بالذات ولذا لا يسمى وجودا بل ثبوتا ومن هنا يعلم ان
الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار انتهى فهذه
الماهيات التي يشيرون اليها مرة انها عين الوجود ومرة ليست موجودة
ولا معدومة وانها ثابتة لا موجودة بل هي في الذات لانها في العلم
الذي هو الذات فقد حصل في الذات شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها
موجودا بمحض الوجود لانها ليست موجودة ام هي خارجة عن الذات
وقد تقرر ان كل خارج عن الذات فهو ممكن لان القديم هو الازل و
الازل ذاته تعالى وليس كما يتوهمه الجهال من ان الازل ظرف مكاني
او زماني والواجب تعالى في بعضه ولهذا يفرضون تعدد القدماء و
تعدد القدماء عندهم ليس المانع من التعدد الا دليل التمانع او دليل
الحكماء المستلزم للتركيب او دليل الفرجة المروي عن الصادق عم حيث
خاطبهم بما يفهمون والا فلا يشكون في انه لولا مثل دليل التمانع المستلزم
لفساد العالم ودليل الحكماء المستلزم للتركيب من ما به الاشتراك وما به
الامتياز ودليل الفرجة المستلزم للكثرة لا الى نهاية لجاز التعدد في
القدماء لان الازل عندهم واسع لا يتناهى فيسع كل ما يفرض كونه فيه بلا
نهاية ويتوهمونه مكانا مرة وتارة وقتا فيقولون هو في الازل ويريدون
المكان وربما يستدل بعض من قرا خطبة النبي صم يوم الغدير في قوله عم و
احاط بكل شيء علما وهو في مكا[illegible] وقد يقولون الازل سابق للدهر
وهو الازلي يعنون قبل كل شيء والا[illegible]ى يعنون بعد كل شيء وكل ذلك
لعدم معرفتهم بالازل وبما يقا[illegible] وما يلزمهم من قولهم فانه اذا كان
في الازل والازل ظرف له وقتي او مكاني تعدد القدماء لانه نعم
قديم والازل قديم وربما ذهب بعضهم ومنهم المصنف الى ان [illegible] سبحانه
لا تحقق له ولا ثبوت [illegible] في الخارج كما قالوا في الوقت والوجوب
والام[illegible] محتجين بانه لو كان القديم والازل [illegible] موجودين [illegible] القديم

قبل م

ـمماً فيكون له قدم ويكون للازل ازل وللامكان امكان وما اشبهها من الامور الاعتبارية عندهم ويلزم الدور والتسلسل وكل ذلك لعدم معرفتهم وعدم معرفتهم نشاء من اخذهم معارفهم وعلومهم من غير اهل الحق ائمة الهدى عم لان النبي صلعم اقروا الناس على ظاهر المعرفة ووعدوا من آمن منهم وعمل الصالحات بالجنة كما قال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون فاصابة الحق لا يكون الا لرجل نظر ورد في اخبارهم عم وعرف الحق من عندهم بالتسليم لهم والرد اليهم فعرفوه بالالهام حقهم ومعاني اخبارهم ومراداتهم صلعم ورجل لم يخرج في معرفته عما عليه ظاهر المؤمنين وترك كل ما خالفه من كلام الحكماء والصوفية ورموزاتهم وترك تغولاتهم مما يخالف ما عليه عامة المؤمنين والمسلمين واما من اتبع اولئك ودخل معهم في تغولاتهم وتلوناتهم فانه لا يصيب الحق ولقد رويت بطريق المتصلة الى هرون بن موسى التلعكبري عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن زيد الزراد قال سمعت ابا عبد الله عم يقول اطلبوا العلم من معدن العلم واياكم والولايج فهم الصادون عن الله ثم قال عم ذهب العلم وبقيت غبرات العلم في اوعية سوء واحذروا باطنها فان في باطنها الهلاك وعليكم بظاهرها فان في ظاهرها النجاة والمراد باوعية السوء الناس غير الشيعة كما قال عم ان لنا اوعية نملؤها علماً وحكماً وليست لها باهل وما نملؤها الا لتنقل الى شيعتنا فانظروا الى ما في الاوعية فخذوها ثم صفوها من الكدورة تأخذونها بيضاء نقية صافية واياكم والاوعية فانها وعاء سوء فتنكبوها روينا بالطريق المذكور الى زيد قال حدثنا جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت ابا جعفر عم يقول الحديث وال[illegible] لعـ[illegible] كيف يتركون مذهب ائمتهم عم ويتبعون مذهب من يخالفهم [illegible] يؤولون ما ورد عن ائمتهم عم الموافق لـ[illegible] عامة المسلمين الى مراد من يخالفهم المخالف لما عليه عامة المسلمين ويقولون [illegible] ذلك كله هذا مراد الائمة عم [illegible] ثم يقولون ليس لله ان شاء فعل و[illegible] شاء ترك وليس له [illegible] شاء ان يهدي [illegible] الناس [illegible] ايهم

وامثال بنية ٢

هدايتهم وليس له في جميع افعاله الا وجه واحد كما ذكره الملا محسن في
الوافي ومن ذلك اتفاق ائمتنا عم على ان مشية الله وارادته حادثة
لم يرد عنهم حديث بخلاف ذلك وهؤلاء اتفقوا على ان ارادة الله
تعالى قديمة وانها عين ذاته تعالى وان هذا المذهب الائمة عم حتى
ان المصنف ذكر الارادة في كتابه الكبير الاسفار وانها قديمة وهي عين
ذاته واطال في ذلك الكلام جدا وهو يستدل على قدمها من العقل و
النقل الى ان قال فعلم من هذه الايات ونظايرها ان ارادة الله
تعالى للاشياء علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما الحديث من الاحاديث
المروية عن ائمتنا وسادتنا عم في الكافي وغيره في باب الارادة
ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عم اخبرني
عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو
لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي
ولا يهم ولا يفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله
الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا
همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور
الفعل وما يبدو وبعد ذلك واعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق
من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع
المسمى بالارادة فتلك مبادي الافعال الارادية القصدية فينا والله
سبحانه مقدس عن ذلك كله انتهى ما اردت نقله من كلامه وهو طويل
فبالله عليك تأمل حال هذا هو واتباعه في زعمهم ان الارادة قديمة
وهي عين ذات الله سبحانه و[illegible] يستدلون على دعويهم بمثل هذا الحديث
الصحيح الصريح في خلاف دعو[illegible] فانه عم قال واما من الله فارادته
احداثه لا غير ذلك وقال فا[illegible]ة الله الفعل لا غير ذلك يقول له
كن فيكون والمصنف يقول مراد الامام عم انها قديمة وانها عين ذاته
تأويلا لكلامه عم على كلام ائمته الصوفية الذين هم واتباعهم
الصادون عن الله وا[illegible]ام عم اتباعهم عمي وانت ايها الناظر اذا
كشف[illegible]ته لك عن بصيرتك ونظرت في كتبهم وجدت انهم ما

لا يروي م

ادركوا من الاقبال معشار عشر من الاداباد و قوله و هذا من الحكمة المضنونة بها على غيراهلها المضنونة قياسه ان يقول المضنون لان الوصف جار على غير من هوله وهو بالضاد المعجمة بمعنى المبخول بها كما في قوله تعالى وما هو على الغيب بضنين اى ببخيل على قراءة الضاد و على قراءة الظاء المولفة بمعنى متهم ويريد به المصنف ان ما ذكره من الاسرار التى بحث بها كبار الصوفية واتباعهم من الحكماء عن غيرامثالهم لان غيرهم لا يقبلها وهو كما قال وذلك لان غيرهم احد الرجلين اما رجل وفقه الله لاقتفاء اثر ائمة الهدى عم فبصره الله ببركة اتباعهم الهدى والضلالة فلم يقبل كلام المصنف والصوفية لما اتاه من الله سبحانه واما رجل اخذ بظاهر ما عليه عامة المسلمين وترك ما خالفه فلم يقبل كلامهم لانه مخالف لما عليه عامة المسلمين ومراده من الكل كبار الصوفية ومن وافقهم كابن عربي والغزالى والبسطامى وابن عطاء الله وعبد عبد الكريم الجيلانى وامثالهم والى نصر الفارابى و قوله وهذه الاسماء ليست الفاظا قد تقدم الكلام عليه قال والمعتنون بهذا العلم حققوا و دونوا امثاله كثيرة فيه على النظم الحكمى على ترتيب الحكمة الرسمية المبتنى على مبادى وموضوعات واقسام اصلية وفرعية ومطالب وغايات لانقسام اسمائه العظام الى جواهر واعراض واعراضها الى مقولات تسعة من كم وكيف واين ووضع ومتى واضافة و وحدة و فعل وانفعال على ان الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب اسرار عظمة الله اقول قوله بهذا العلم الظاهر ان المراد من هذا العلم علم الحكمة النظرية التى هى علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه بحسب الطاقة البشرية ويحتمل ان يراد منه العلم الجعفرى المتعلق [illegible] الاسماء اللفظية للتصرف في الاسماء المعنوية و على الاول لا يشار [illegible] الى كل ما يتضمنه حد الحكمة بل [illegible] لا يتعلق بالتصنيفات لانها جعلها هى الاسماء ويبحثون فيها فيما يتعلق بموضوعاتها وعلل اكوانها ومبادئها وغاياتها وما يتبع ذلك من كونها اصلية او فرعية لانها تنقسم الى جواهر واعراض الجواهر

والجواهر الى مفارقات وبرازخ ومادیات والى علویات وسفلیات
والى ثابتة ومتغیرة والأعراض الى لازمة وغیر لازمة والى قارة و
غیر قارة والى صدوریة وظهوریة وتحققیة وعروضیة وكلها الى
المقولات التسع كم وكیف واین ومتى ووضع واضافة وملك و
فعل وانفعال عند الحكماء والى اثنین وعشرین عند المتكلمین عشرة
مشروطة بالحیوة وهی القدرة والاعتقاد والظن والارادة والكراهة
والنفرة والشهوة والألم والادراك واثنا عشر غیر مشروطة بها وهی
الحیوة والاكوان والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة
والیبوسة والأصوات والاعتماد والتالیف وزاد بعضهم البقاء
وزاد بعض الفناء عرضا لا فی محل فهذه اربعة وعشرون عرضا على
اختلاف الحكماء والمتكلمین فی الأعراض والمتكفل به علم المبدء لأن
كل ما تضمن حد الحكمة یبحثون فیه الفناء عن المسمى بی عن ذاته تعالى عن
ذلك والصوفیة قد یطلقون الاسم على الذات المتصفة بالصفات
كمسمى الله ونحن نقول اعلى ما یصدق علیه الاسم العنوان الذی یسمونه
الائمة ع بالمقامات والعلامات ثم الفعل ثم المعانی ثم الابواب
وهكذا وقد بینا سابقا ان المقامات مثل القائم لزید وهو الفعل
ومحله الحامل له كالحدیدة المحمیة بالنار وان الفعل كالحركة التی بها
احدث زید القیام والفعل تتعدد اسمائه باعتبار متعلقه كالمشیة
والاختراع وكالارادة والابداع وكالقدر والقضاء والامضاء و
الأذن وان المعانی اثر فعله كالقیام وهی معانی افعاله كالحقیقة
المحمدیة وان الابواب هم الملائكة العالون كعقل الكل وروح الكل
ونفس الكل وطبیعة الكل و[illegible] التالی ما یبحثون فیها على حسب مطالبهم
ویقولون ان اللفظة محل [illegible] ومتعلقها وصفتها وظاهرها
كما قال امیر المؤمنین ع الروح فی الجسد كالمعنى فی اللفظ فكما ان
الجسد محل الروح ومتعلقها وصفتها وظاهرها وكل ما [illegible] ن
یتوصل به الى الروح فانما هو بواسطة الجسد فكذلك اللفظ الذی
هو [illegible] ان الجسد للروح وبتة [illegible] فیها بحسب مطالبهم عند

والنظر

رادة اتصال الطالب بالمطلوب بمزج اسم الطالب باسم المطلوب
ويتوسطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة وهو الله سبحانه
وتعالى ويمزجون بين حروفها بالتكسير الكبير او المتوسط او الصغير او
بتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس او العكس او بالتعديل بل
بزيادة الحروف المعدلة او بالتبديل كبسط الطبيعي وبسط العزيزي
وبسط الترفعي بالترقي بالآحاد الى العشرات وبها الى المئات وهكذا
او بالتوليد كالتضارب واخذ المناسب او المواخي او المعادي او
المحابب او المباغض او بالظلمانية السفلية بالنورانية العلوية او بالعكس
او بتعديل القوى بالتكسير المتوسط او بالوفق او بمراعاة المسرودة والملفوظة
والمكتوبة وما اشبه ذلك مما هو مذكور في علم الهيمياء ويجذبون بها معانيها
اي الاسماء المعنوية وينزلونها الى مطالبهم فيسخرون بها الملائكة والجن والخلق
والكواكب والعناصر والمعادن والنباتات وسائر الحيوانات وكل ذلك
بما اودع في اسمائه تعالى من ازمة امور الاشياء كلها ذلك تقدير العزيز
العليم وقول المصنف على ان الجميع بسائط عقلية يشير به الى ان كل الاسماء
مجردات وليس كما قال بل منها مجردات كالتي عندها من الصور العلمية ومنها
ماديات ومنها اعراض جسمانية ومنها برازخ ومنها الفاظ وكيف لا تكون اسماء
الاسماء اسماء وتكون اعراض الاعراض اعراضا فان صفة الصفة صفة كما هو
مقرر مما لا اشتباه فيه والفقهاء من علمائنا رضوان الله عليهم اجمعوا على تحريم
مس اسم الله للمحدث مع انه ظرف للفظي ويطلقون على النقشي الاسم حقيقة
ولكن جعل اللفظي او النقشي الدال عليه ليس باسم لله تعالى جهل وغباوة وقوله
موجودة بوجود واحد واجب لذاته [illegible] به الى انها موجودة بوجود الله تعالى
وقد قلنا سابقاً هل هي في ذاته ام خارج ذاته وعلى الاول هل هي غيره بان يعلم بان
في ذاته شيئاً غيره ام لا وعلى الغيرية [illegible] الاول هل هو محيط بها ام هي محيطة
به ام متمازجان وعلى الثاني [illegible] لا اقل من مفهومه مغاير لمفهومها ام لا وعلى
كونها [illegible] مغايرة له ان كان محيطا بها كان خارجا لغيره وان كانت محيطة به
كان محصورا وان كانا متمازجين لم يكن صمدا لا [illegible] اجوف ظرف ولا غير فيه مدخل
وعلى كونها [illegible] ذاته وغيرها بالمفهوم كما يقولون ولا يكون [illegible]
بارئ

نقش بدل

ومركب باعتباره وهم يقولون آية ذلك ان الصور المتعددة في المرايا الشخص له
وجود مانفسي وجود ذلك الشخص ولهذا اذا تحرك تحركت بحركته لان وجودها النفسي
وجوده وليس الامر كما يظن لان الصور في المرايا ليس وجودها النفسي وجود المقابل
ذا الآلة فعدتها ذاته في حال وانما وجودها هيئة صورته المنفصلة لان صورته
المتصلة ليست هي التي في المرآة وانما التي في المرآة هيئتها الاشراقية وهي كا
كالشعاع الواقع على الجدار من الشمس والشعاع وجوده من اشراق الشمس وكذا في الجدار
ماهيته يتوقف ظهوره عليها وكذا الصور التي في المرايا فانها هيئات صورة
المقابل وهي الهيئات المنفصلة بمعنى انها ليست هي العارضة على الشخص لا بمعنى
انها منقطعة عن الهيئة العارضة بل نشئة منها ووجودها مدد اشياء لا وهذا المدد
هو وجودها وماهيتها هيئة المرآة كما تقدم فوجود هذه الصور من اشراق الهيئة
العارضة وهو في نفسه واحد من الهيئة العارضة ولكنه منبسط مع المرايا فهو
متكثر في المرايا وليس هو وجود العارضة على الشخص لانه من اشراقها فضلا عن ان
يكون هو وجود الشخص واين هذا من ذلك وانما اكثرت هذا او مثله ليستقر في
اذهان الناظرين اذ بدون الترديد والتكرير لا يكاد يستقر لعدم انسهم بمثل هذه
الحكمة قال قاعدة فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او
بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلثة الاول ارادي البتة والقسمان الاولان
خاليان عن الارادة البتة واما الثالث فيحتمل الامرين وصانع العالم فاعل
بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين وبالقصد
الخالي عنه عند الاكثر منهم وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند المشائين
وبالتجلي عند الصوفيين ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اقول
قال المصنف في الكتاب الكبير واذا عرفت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب
جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله الى ان مبدء الكل فاعل بالطبع وجمهور
المتكلمين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى
ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته
على رأيهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى
انه فاعل الكل بالمعنى الاخير اي بالرضا وسنحقق لك في مستأنف الكلام
في الاصول الآتية انشاء الله تعالى ان فاعل الكل لا [illegible] اتصافه بالفاعلية

هذه الوجوه الثلثة الأول والثاني وانه ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً فهو فاعل
بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه جماعة من الناس فان صحة الشرطية غير
متعلقة بصدق شيئ من مقدمها وتاليها بل وجوبهما وكذبه بل امتناعه الا
ان الحق هو الاول منها فان فاعل الكل كما سيجيئ يعلم الكل قبل الوجود بعلم
هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا
بالعناية انتهى كلامه وقد فسروا الفاعل بالطبع فقالوا الفاعل بالطبع من يصدر
عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل ولا ارادة فيكون فعله ملائماً لطبعه
والفاعل بالقسر هو الذي يصدر عنه الفعل بغير ارادته سواء كان عن شعور ام
لا ويكون على خلاف محبته والفاعل بالتسخير هو الذي يصدر عنه الفعل بمقتضى
ارادة المسخر وداعيه ويكون ذلك منه اعم من شعوره وارادته ورضاه
والفاعل بالجبر هو ان يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مجبره والفاعل
بالقصد هو الذي يفعل بارادته لغرضه المقصود بفعله سواء كان بسبب
معونة حصول الدواعي وانتفاء الموانع ام بنفس ارادته والفاعل
بالرضا وهو الذي يكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله وعين معلوميته
له عين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف في شيئ والفاعل
بالعناية وهو الذي يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير في ذلك الفعل في نفس
الامر فيفعل عن ذلك العلم من غير قصد زائد على ذلك العلم والفاعل بالتجلي
هو ان يلقي مثاله في هويات الاشياء بحسب قوابلها اقول وهذه التعاريف
لهذه المعاني وكل من بواحد من هذه الثمانية اراد منه ما ذكرنا وفيها كلمات
متناقضات منهم فكل واحد من [illegible] الاقوال يناقض فيما سوى ما اختاره
والمصنف هنا وفي سائر كتبه قال [illegible] الثلثة الاول ارادي البتة والقسمان
الاولان غالباً ان يكون الارادة [illegible] واما الثالث فيحتمل الامرين واقول
اما كان بالطبع فلا ينافي الارادة بل قد يكون مع الارادة اذ قد يريد بمقتضى
طبيعته بيسير يفعل بالداعي وما قيل من انه مالا يكون له داع غير ميل
الطبيعة لا ينافي [illegible] الارادة لما قررنا [illegible] [illegible] كل

لكل حادث فهو من الوجود وليس بعد الله عزّ وجلّ غير الوجود وهو شعور وانار
وارادة وتمييز وفهم وحيوة فكل شيء فيه هذه الصفات بحسبه فما كان قريباً من
المبدء كانت فيه هذه الاوصاف اقوى وما بعد كانت اضعف فالاقوى
كنوع الانسان والاضعف كالجمادات وما بينهما بنسبة مرتبته من الوجود فالحجر
ينزل بطبيعته هذا في الظاهر واما في الواقع فكما قررنا في الفوائد وشرحها ان
الحجر خلقه الله من اسفل مراتب الوجود وفيه ما في الانسان بنسبة وجوده
ولهذا يسبح الله فقال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال
تعالى وجعل الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون فقال يسبحون
ولم يقل تسبح ويسبحن بل ذكرهم تعالى بضمير العقلاء وكذلك قوله تعالى
فقال لها اي للسماء وللارض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين ولم
يقل طائعات والاخبار الدالة على تكليف الجماد والنبات اكثر من ان
تذكر وكل ذلك لا يكون الا مع الشعور والاختيار والارادة واما
الحجر في نزوله بطبعه فهو مختار ومريد للنزول لان الله سبحانه وكل به ملكا
ينزل به الى ما يريد سبحانه وركز في طبيعته شهوة طاعة الملك فهو
ينزل ظاهر الطبيعة وباطناً باختياره وارادته واذا دفعه دافع الى الهواء
صعد حتى تنتهي قوة الدافع وحقيقته ان عضو الدافع وكل الله به ملكاً
اقوى من الملك المنزل للحجر وركز في الملك المنزل محبة طاعة الملك المصعد
وشهوتها فيرفع الحجر بشهوته وارادته تبعاً لشهوة الملك المنزل وارادته
حتى تنتهي قوة الدافع التي هي طبق قوة الملك المصعد فينزل بالحجر كما في نزوله
بطبعه ومختار ومريد وكذا في صعوده بالدفع الا ان ارادته للصعود لذاته
ناقصة والدافع متمم لها واعلم ان ما [illegible] قررته وان كان بعيداً عن افهام الناس
الا انه مذهب ائمة الهدى عم وما [illegible] قررته لك فهو معقوله والكتاب والسنة
ناطقان بذلك وبادلته ولكن [illegible] الكلام بذكرها فقول المصنف بان ما كان
بالطبع فهو خال عن الارادة البتة جار على [illegible] العوام واما الخواص فعندهم
ان ليس في العالم شيء بالقسر بل كله اختيار ولكن هذه الثمانية الا [illegible]
كلها مختارة مريدة الا ان الاختيار في سبعة منها ناقص وهي ما سوى ما
بالقصد [illegible] يقع بارادة [illegible] اختيار تام الا الثمانية الاول فهو ناقص فافهم

٧ ، با ما كان بالرضا فانه اذا قال علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله فان اراد بالعلة علة الكون فالعلم من حيث هو علم لا يكون علة الكون وانما علة الكون الذات اذ العلم من حيث هو لا يكون مؤثراً وان اراد علة التكوين فلا تكون الا للفعل لان العلم ليس هو المكون به ولا المكون فلا يصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار الا كونه مصاحب للفعل بالقصد واما الفاعل بالعناية فيلزم منه اما الجبر في الافعال الاختيارية واما كون الاشياء قديمة غير مجعولة والكل باطل لعدم القصد الزائد على العلم ولمساواته للايجاب لان الموجب هو الذي لا يتخلف عنه مفعوله والفاعل بالعناية اذا كان علمه الذي هو ذاته هو العلة لا غيره وهو علة تامة فقد كان فاعلاً بالايجاب وهذا ظاهر واما كان بالتجلي كما تقوله الصوفية وهو ان يلتقي الفاعل مثاله في هويات الاشياء بحسب قوابلها فان ارادوا به ان الهويات هي الصور العلمية الغير المجعولة سواء قيل انها في علمه الذي هو ذاته ام متعلقة به كالظل بذي الظل فهذا باطل لاستلزامه اثبات اشياء غير الله سبحانه لم يكن محدثها وان ارادوا به ان الهويات الملقي فيها هي نفس القوابل وانما قيل بحسب قوابلها ان الملقي وهو المثال قد تتخلف جهاته وكمياته وكيفياته ورتبه وامكنته واوقاته واوضاعه وما اشبه ذلك من المشخصات وهذه هي حدود القابلية والانفعال المسمى بالصورة وبالماهية بالمعنى الاول كما مر وهي من نفس المثال الملقي من حيث نفسه وهو مستقدم بالذات مساوق لها في الظهور كالكسر والانكسار وان المراد بالمثال هو وصف الله نفسه لعبده وهو الوصف المحدث الذي ظهر به لعبده وهو حقيقة عبده منه تعالى وهو المسمى بنور الله في قوله عم فانه ينظر بنور الله وهو الفؤاد لعبده وهو المسمى بالوجود عندهم وهو المادة عندنا فان ارادوا هذا كما ذكرنا فهو حق وقد اشار امير المومنين عم الى ما ذكرنا بقوله لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وكل جزئي مما ذكرنا ان ارادوا غيره [illegible] وكل ما ذكرنا قد ذكرنا ماية ل عمية دلالة قطعية وتذكر فيما بعد وان ارادوا بالمثال شيئاً ليس بحول فهو باطل لان الالقاء لا ينتهي الا بالحادث لانه انه اله من رتبة الا اخيرها دائماً [illegible] ه حادثاً

حادثة وجعلوا الهويات الملقى فيها ليست مجعولة فهو باطل لأن المادة
مجعول ولا يحل مجعول في غير مجعول وان جعلوها مجعولة وهي لم تكن صورة
المثال المجعول كان الحاصل منها مركباً وليس ذاتاً واحدة فهو باطل وان
جعلوا المثال هو الفعل فهو باطل لأن المثال هو الملقى والفعل هو الالقاء
والحاصل انه تعالى انما خلق المادة للمخلوق والمخلوق لا يقدر على الظهور
بدون ضميمة هي هويته وهي الماهية بالمعنى الأول كما تقدم والصورة
تخلق له ثانياً وبالعرض الماهية على تفصيل ما مر فراجع وقول المصنف في
كتابه الكبير كما نقلنا وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً
يريد بالرابع ان يكون فاعلاً بالقصد غلط دخل عليه من قواعده التي منها
انه يفعل بذاته وتعالى عن ذلك علواً كبيراً لأنه يلزم منه ما يذهب اليه
من ان الخلق تنتهي الى ذاته ومعلوم ان من انتهى غيره اليه فهما حادثان
لما يلزم بينهما من الاتصال او الانفصال والافتراق او الاجتماع ولذا
قال امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله
وانما هو فاعل بفعله وفعله مشيته وارادته كما تقدم في حديث الكاظم ع
وفعله تعالى واحد الى كل شيء كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة وقال
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة الا انه له رؤس بعدد جميع الخلق
كل راس يتعلق بممكن بحديثه لا يصلح لاحداث غيره والفعل خلقه الله
بنفسه اي بنفس الفعل واقامه بنفسه قيام صدور وتحقق ولا كيف له
لان الكيف انما حدث به فالقصد التخصيصي التشخصي منسوب الى خصوص
الراس المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق وان كان بالله تعالى هذا وصف
في الغائب ونظيره في الشاهد اذا حلت الشمس برج الحمل سخن
العالم السفلي بحرارة الشمس لقربها افقنا وكان موافقاً لوجود الرطوبة
من فصل الشتاء فاجتمعت الحرارة والرطوبة اللتان جعلهما الله علة
الكون فنبتت النباتات وكل شجرة بل كل ورقة لها حصة من علة
الكون لا تصلح لغيرها فقد بسط علة الكون وهي واحدة على جميع الاشجار
والنباتات ذا الورق [illegible] وكل شيء له حصة منها تختص به لا تصلح لغيره

المخصص الذي عنه القصد ارادة الله تعالى وهي فعله فقال تعالى يسقى بماء
واحد ونفضّل بعضها على بعض في الأكل فالتفضيل لبعض على بعض لا يكون
بالأهمال والأتفاق بدون قصد كما تقوله الدهرية ولا بنفس الذات البحت
تعالى لما يلزم من المفسدة فلم يبق الا بدون الارادة واما الاضطرار فانما
يلزم على القول بالرضا او بالعناية كما ينطبق به تعريفها لمن يطلب صريح الحق
القول بالايجاب واما التكثر والتجسيم فانما يلزم بانه تعالى فاعل بذاته و
ان الخلق ينتهي الى ذاته نعم لاختلاف احوال ذاته فانه قبل الفعل وحده
وبعد الفعل كان معه غيره وقبل الفعل غير فاعل وبعد الفعل فاعل فاذا
نسبت الحالتان الى ذاته جاء المحذور ولا يجيء شيء منه اذا قلنا انه تعالى
قبل الفعل انما هو هو وبعد الفعل كان الفعل ليس في الأزل الذي هو الذات
الحق تعالى بل هو في رتبة الوجود الراجح وهو نفس الفعل والمشية والارادة
الأسماء متعددة والمعنى كما قال الرضا ع لعمران الصابي المشية والارادة
والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وكان الفعل دون الأزل في السرمد
الذي هو الوجود الراجح وعليه الامكان المسمى بالعمق الأكبر كما في دعاء السمات
وكان المفعول دون الفعل في الدهر وعالم الكون في دونه في الزمان
فلم تتغير حالة ذات الحق تعالى بل كان ولم يكن معه غيره وهو الآن على
ما كان وتغير الأحوال انما هو في الفعل باعتبار متعلقه فالفعل والامكان
والسرمد خلق الله وهي الوجود الراجح لم يظهر شيء منها قبل الآخر وهو
عندنا هو الوجود المطلق والعقل الكلي والدهر والممكن هي الوجود المقيد
بالقيود والشرائط وان كان بعضها البطاح بعض بمعنى اقتر تركيبا
وشرايط وحدة الجهات والزمان والمكان هي عالم الأجسام على
رتبة ما نذكره والى هنا القول الحق ان [illegible] على العالم فاعل بالقصد والاختيار
كما قاله المتكلمون وان كان على [illegible] فهم او قول المصنف وعلى اي الوجهين
فهو فاعل بالاختيار لا بغيره وجهي بالعناية او بالرضا لانه في بعض
كتبه رجح انه فاعل بالرضا وفي بعضها رجح انه فاعل بالعناية و
من عرف مرادنا اراد وامنهما قطع بان الفاعل باحدهما لا يكون
مختارا او لكن المصنف لما نسب الفعل الى نفس الذات وحكم بانتهاء الخلق

واحدهم

الخلق الى الحق تعالى فحكم بربط الحادث بالقديم لايسعه تفريعاً على ذلك الأصل
الا القول بالوجهين ولم يجسر على انكار الاختيار تعالى وعلى ابقاء الوجهين فهو فاعل
بالاختيار والاختيار الذي فسره صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله ومعناه
انه ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا هو المعنى الذي تفهمه سائر المكلفين
وحيث امره الله عز وجل بالتبليغ اوحى اليه وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليبين لهم وقومه حتى لم يفهموا من معنى الاختيار الا هذا فان كان معناه
غير هذا فما بلغ رسالة ربه وانا والمؤمنون نشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له وان محمدا صلى الله عليه وآله عبده ورسوله وانه قد بلغ عن الله جميع ما امره
كما امره فصدق الله وصدق رسوله وبلغ المرسلون ما امروا به وان آله الذين
هم خلفاؤه ادوا ما ادى اليهم كما امرهم وحفظوا ما استحفظهم اللهم صل على محمد
واهل بيته الطيبين وعلى جميع الانبياء والمرسلين والمصنف لاجل التطبيق على
القول بهذين الوجهين اي الرضا والعناية فسر الاختيار بما يلزم منه الاضطرار
فان تفسيره انما يخفى على من لم يسلك طريق اهل العصمة عم واما من اقتصر على
سلوك طريقهم صلى الله عليهم فلا يكاد يخفى عليه شيء من الحق فقال فاعل
بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب وانا اقول
هذا التفسير على الايجاب وذلك لان المشية عنده هي الذات فيكون
معنى ان شاء فعل ان الذات فعلت وقوله وان لم يشأ لم يفعل
معناه الذات ما فعلت ويكون المعنى انه ليس كل ممكن في العقل خلقه
نعم لو قال كما نقول بان المشية هي الفعل صح له نصف كلامه وهو ان شاء
فعل لان هذا مما لا ريب فيه وان المغالطة في التعبير فشيء لا يحتاج الى
بيانه هنا لان المعنى ظاهر انه اذا اراد ان يفعل فعل واما النصف الاخر
فانه وان قال بحدوث المشية لم يصح لقوله وان لم يشأ لم يفعل بمعنى
غير انه اذا لم يفعل لم يفعل [illegible] بجعلها مغايرة للفعل صح له ظاهر
الثاني ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل لان المختار الكامل يفعل
بارادته ويترك بارادته لا انه اذا لم يرد لم يفعل لان هذا مفهوم حزوره
ولو تنزلنا قلنا ان قال بحدوث المشية والارادة صح ان قوله
ينبغي [illegible] ب ولكن الاشكال توجه عليه من جهة قوله بان المشية

هي الذات تعالى فان المعنى يكون الذات فعل ولم يفعل فان هذا لاينافي الايجاب
فان القائلين بالايجاب لا يقولون بان كل ما يمكن كونه تكوينيا متصلا بالازل لانهم
لاينكرون تجدد ما تحت فلك القمر آنا فآنا وان قالوا بانه تعالى علة تامة والعلة
لا يتخلف عنها معلولها كما نقل عن ثاليس الحكيم الملطي لانهم يريدون انه تعالى علة
تامة في الفاعلية وجملة العالم من حيث المجموع وجد بلا فصل ولكنهم لاينكرون
الشؤون المتجددة بانها لم تكن قبل هذا المتجدد المحسوس ولاينكرون امكان ايجاد شخص
يمشي في اصفهان فمن انكره بناء على ما يذهبون اليه من انه ليس له تعالى الا وجه واحد
في الاشياء فلا يعلم شخصا كذلك والا لوجب ايجاده فانا به مؤمنون وبالجملة الفاعل
المختار الذي يفعل بارادته ويترك الفعل بارادته لا انه هو الذي اذا لم يرد
لم يفعل لان هذا معلوم عندنا وليس من معنى الاختيار وانما هو من المضحكات
وقوله ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات يريد به هو واهل ملته من كبار
الصوفية ما اشرنا اليه في شرح المشاعر من زعمهم ان الله تعالى سلك بكل من طلب
معرفته طريقا والطرق وان كانت متباينة مختلفة وربما استشهد بعضهم على
ان جميع هذه المتناقضة تؤدي الى الله تعالى بالسفن الجارية بريح واحدة سفينة
تغرب وسفينة تشرق وسفينة تسير جنوبا واخرى شمالا والريح واحدة فلا اختلاف
في معارفهم من الله سبحانه واقول اما الصوفية فهذا ينطبق على مذهبهم من ان
الهادي والمضل وفاعل الخير والشر هو الله سبحانه وحده لا شريك له وليس
لشيء من خلقه من المكلفين وغيرهم فعل وان الافعال افعاله لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون واما مثل المصنف الذي يثبت الاختيار للعبد فكيف يقول بهذا اتباعا
لغيره كانه له اهل ملة قاعدة مشرقية في حدوث العالم العالم كله حادث
زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني متجدد بمعنى لاهوية من الهويات
ولاشخص من الاشخاص فلكا او عنصرا بسيطا كان او مركبا جوهرا كان او عرضا
الا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقا زمانيا وبالجملة كل جسم
وجسماني متعلق الوجود بالمادة بوجه من الوجوه فهو متجدد الهوية غير ثابت
الوجود والشخصية اقول قوله العالم كله حادث زماني ما يريد به من
العالم ظاهر كلامه انه يريد به كل ما سوى الله تعالى فانه صرح في الكتاب
الكبير الاسفار ان الزمان لم يسبقه شيء الا الباري عز وجل و...

المتجدد وهو

مشعر بذلك وكلامه في ما يأتي يشعر بانكار المجردات الجزئية وان المجردات
ليست من ما سوى الله تعالى وسيأتي كلامه والكلام عليه وايضا هو مصرح
بان الزمان سابق على العالم كله والباري تعالى متقدم عليه فاذا كان
الزمان ظرفا ما جاز ان يكون سابقا لانه ح ليس بظرف لان الظرف
لا يكون بدون المظروف وهو مدة والمدة لاي شيء هي اهي لنفسها ام
لا لشيء لا جائز منهما شيء والشيء الموجود لا يوجد الا بوجود وماهية و
مرادنا من الوجود المادة وهي في كل شيء بحسبه ومن الماهية الصورة
تتركب من حدود هندسية يتشخص بها الموجود وتتمايز باختلافها
الموجودات وهي الكم وهو هنا مقدار حصة المادة للموجود والكيف
من بياض او سواد او غيرهما والرتبة وهي مقام الموجود بالنسبة الى
مبدئه في القرب او البعد والجهة من كونه امام شيء او خلفه او يمينا
او شمالا او اعلى او اسفل والمكان الذي يحل فيه والوقت الذي
يوجد فيه والوضع في ترتيب بعض اجزائه بالنسبة الى البعض الآخر
او الى الامور الخارجة وهذا الاخير هو السادس من الحدود الصورية
ان جعلنا الكم نوعيا في الحصة المادية والا فهو اعني الوضع من اللواحق
للستة لانها هي الايام التي يوجد فيها المحدث كالانسان مثلا احدث
وخلق في ستة ايام يوم النطفة ويوم العلقة ويوم المضغة ويوم
العظام ويوم يكسى لحما ويوم ينشأ خلقا آخر يعني تنفخ فيه الروح
وكالستة الايام للسموات والارض يوم العقل ويوم النفس ويوم
الطبيعة ويوم جوهر الهباء ويوم المثال ويوم الجسم او المادة والصورة
والفصول الاربعة وقد ثبت بالدليل النقلي والوجداني ان النفوس
ليست زمانية اذ لو كانت زمانية لما نظرت ما مضى من الزمان وما
يأتي منه في الزمان الحاضر فيحكم بان امس واليوم وغدا ولا يمكن
للاجسام العنصرية ذلك فدل بانها ليست بزمانية نعم نحن لا نقول
بما يذهبون اليه من ان المراد بالتجرد بعدم المادة والصورة اصلا
اذ هذا التجرد مختص بالحق عز وجل لانه محض التحقق والثبوت الذاتي
الذي لا يتناهى بذاته في التحقق والثبوت الذاتي وانما نقول

بها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية نعم هي اجسام غير عنصرية و
الاجسام التي وضع لها هذا اللفظ يصدق على اربعة اجسام جسم عنصري وهو
المعروف وجسم فلكي وهو اجسام الافلاك التسعة وما فيها من اجرام الكواكب
السيارة وغيرها وجسم برزخي وهو جسم مقداري له طول وعرض وعمق بلا مادة
وهو الجسم المثالي الظلي الشبحي وهو الذي يسمونه التعليمي وهو الذي يسمون عالمه
العلوي بهورقليا يعني ملكا اخر وعالمه السفلي بجابلقا وجابرسا الشرقية والغربية
وجسم مجرد عنها مفارق بذاته مقارن بفعله وهو النفس وهي اعلى مراتب الاجسام
والملائكة النفسية كذلك وهي مرتبة اطراف الارض ونهاياتها حتى انه يصدق
ان يقال ان النفس وما فيها من الصور العلمية اعلى الاجسام الارضية لقوله تعالى
افلا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قال عم يعني بموت العلماء والمراد
ان الصور العلمية ومحالها وهي نفوس العلماء اطراف الارض اي الطرف النهاية
والى هذا الاشارة بقوله تعالى والارض وضعها للانام فيها فاكهة اي نفس
الامام عليه السلام وما انبتت فيها من العلوم وقال تعالى فلينظر الانسان الى
طعامه اي الى علمه من اين يأخذه انا صببنا الماء صبا اي العلم ثم شققنا الارض
شقا يعني قلب الامام عم كما روي عنهم عم فانبتنا فيها حبا اي الحب والعلم به
وعنبا شكر المعرفة وقضبا ما ظهر من الاعتقادات والعوام الذين هم انعام
العلماء وزيتونا هو الكرم الشرعي ونخلا وهو الايمان الاية فالنفس ارض
والعقل سماء وهو السماء رفعها فالجسمان الاولان في الزمان والثالث
اسفله في الزمان واعلاه في الدهر لان الزمان لا يتجاوز الاجسام العنصرية
والفلكية فاول الزمان سطح محدب محدد الجهات ومكانه فالثلاثة
مترتبة في الوجود اعني الظهور لكون في الاعيان والاول والثاني
نطلق عليهما الجسد في اصطلاحنا كما ذكرناه في اجوبة مسائل الرشتية والرابع
في وسط الدهر كما ان السموات السبع في وسط الزمان وقول المعترض اذ كل ما
فيه مسبوق الوجود بعدم زماني مصادرة على مراده من دخول النفوس
في الزمان بذواتها نعم انه لا ينكر كونها مفارقة بذواتها وان قارنت
بافعالها بل هي اعلى رتبة من الطبيعة وهي خارجة عن الزمان اعني طبيعة
الكل ولا تناسب بينهما وان اقترنت بافعالها كالنفس والطبيعة اعلى رتبة

علم ان تلك التي وتجلى لكل شيء ما من رتبته
العقل كلها ان تلك التي يتنزل العاقل الى
العقل من خلق عالم العقول وكذا تلك
النفس والطبيعة الى غير ذلك

هو في اللغة عطف

رتبة من جوهر الهباء وهو خارج عن الزمان بذاته وهو الحصص النوعية بعد
تعلق الفصول بها من عالم البرزخ الذي هو عالم مثال فانها اجزاء المجردات
فاذا تعلقت بها الفصول خرجت الانواع المادية لتنزلها من عالم الغيب
الى عالم الشهادة وقد قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم وعلى قول علماء العلم الطبيعي ان اول ما خلق الله طبيعة الحرارة
واصلها من الحركة الكونية التي هي قدرة الله تعالى وعلة العلل في الاشياء
المتحركات ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة واصلها من السكون الكوني
الذي هو قدرة الله تعالى وعلة العلل في الاشياء التي كانت فهذا اول
زوجين خلقهما الله تعالى كما قال الله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم
تذكرون ثم تحرك الحار على البارد بسر ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة
فامتزجا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد من البرودة الرطوبة فكانت طبايع
اربع مفردات في جسم واحد روحاني وهو اول مزاج بسيط ثم صعدت الحرارة (وهي الطبيعة [illegible])
بالرطوبة فخلق الله منها الحيوة والافلاك العلويات وهبطت البرودة مع
اليبوسة الى السفل فخلق الله منها طبيعة الموت والافلاك السفليات ثم
افتقرت الاجسام الموات الى ارواحها التي صعدت عنها فادار الله سبحانه
وتعالى الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة
والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الاربعة وذلك انه حصل من مزاج
الحرارة مع اليبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة
عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء وحصل من
مزاج البرودة واليبوسة عنصر الارض فهذا امتزاج العناصر وهو مركب
لازدواج الطبايع مرتين فخلق الله منه العوالم العلوية الى آخر كلام الحكيم
محمد بن ابراهيم الصنبري في كتاب الرحمة في الطب فصرح ان الاربع قبل
ازدواج بعضها ببعض كانت في جسم واحد روحاني وذلك لان البسائط
قبل تركيبها اجسام جوهرية مجردة فوق الزمان كما ذكروا في جوهر
الهباء وكذلك الحيوان الذي هو الجنس فانه قبل حصص الفصول حصصه
من عالم الغيب وهو جوهر مجرد عن العناصر والزمان فاذا تركبت الحصص
بفصولها نزلت الى عالم الماديات بتركيبها لان الحيوان قبل تعلق حصص

اعلم ان علة الكون والوجود الحرارة
والرطوبة وعلة الفساد والفناء
البرودة واليبوسة ع ك

تعلق م

المحصول بحصصه مؤلف من طبيعتين جوهريتين روحانيتين الحرارة والرطوبة
كما اشار اليه الصنبرى فى الكلام السابق وبالجملة فالزمان ظرف للاجسام
المركبة من الطبايع العلوية منها البسائط المؤلفة من طبيعتين والسفلية المركبة
من اربع طبايع واما ما كان عالياً عن التركيب والتأليف فهو قبل الزمان لما
اشرنا اليه من دليل الحكمة القاطع من ان النفس لو كانت فى الزمان لكانت
مقارنة بذاتها ولما خرجت عنه حتى جمعت بين ماضي الزمان وحاله ومستقبله
لان الزمان غير قار الذات فلا تجتمع اجزائه فيه وانما تجتمع فى روحه ونفسه
الذى هو الدهر لان الزمان نقطة فى الدهر فان النفس التى هى فى الدهر فى
الجسد الذى هو فى الزمان كالدهر فى الزمان لانه نفس الزمان وروحه فافهم
ولقد اشار ابن سينا فى ابياته التى نظمها فى الروح الى ما قلناه فى قوله
فكانها برق تالق بالحمى ثم انطوى فكانه لم يلمع يشير الى قصر مدة تعلقها
بالجسد فانها كالبرق لمعت من عالمها من الدهر على الجسد ثم انطوت و
رجعت الى عالمها فكانها لقصر مدة تعلقها لم تلمع فليس وجودها بزمانى كما
توهم المصنف بل هى فوق الزمان وفوقها العقل وفوق العقل الماء الذى
جعل الله منه كل شيء حى حتى العقل الذى اخرجه المصنف مما سوى الله عز
وجل لانه ان كان عنده هو الله تعالى والنصوص المتفق عليها بان الله
اول ما خلق العقل يطرحها فهذا شيء آخر وان كان عنده انه غير الله و
صدق بالاحاديث المتفق عليها فهو شيء خلقه الله من الماء والماء قبله و
هو الوجود وهو اول فائض من فعل الله تعالى وهو الحقيقة المحمدية وكل
هذه قبل الزمان ومعنى اول ما خلق العقل انه ما خلق من الوجود المقيد
لان ما يطلق عليه اسم الوجود ثلثة وجود الحق هو الله سبحانه والوجود
المطلق وهو فعله وهو ذات متحققة تذوتت بهيئة تذوتها جميع الذوات
لان جميع الذوات اعراض واثار له خلقه الله بنفسه اى بنفس الفعل و
اقامه به والوجود المقيد هو سائر المفعولات اولها العقل واما نور الانوار
اعنى الحقيقة المحمدية فهى الحقها بالمطلق لانها سابقة على العقل والعقل
اول ما خلق الله فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرآن لانه
الكتاب التدوينى وهو طبق الكتاب التكوينى الذى اوله العقل ويكون

ويكون نور الأنوار صلى الله عليه وآله بمنزلة اليد او الذي كتب منه القرآن فانه كان
مصنوعاً قبل الكتابة او الى آخرها بالمقيد لأنها من المعقولات لا من الفعل ويكون
اولية العقل اضافية وجهان وقد ذكر الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه
المتعلقة بالفتوحات على قول ابن عربي ليس في نفس الأمر الا وجود الحق ه
فكتب عليه بلى ولكن ظهر من فيض وجوده بجوده مظاهره فللمفيض وجود مطلق
وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال ابن عربي في موضع آخر منه ان
الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي عليه بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود
مطلق ولأثره وجود مقيد اقول ولقد اصاب الشيخ علاء الدولة الحق
في تقسيم ما يطلق عليه الوجود الا انه عند قول ابن عربي بعد تحقيق الوجود
المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت
له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه
وتعالى بل هو هو والأشياء اشياء كتب في حاشيته على كلام ابن عربي هذا
بل اصبت فكن ثابتاً على هذا القول واقول ان هذا الشيخ انخدع بعبارة
ابن عربي لأن ابن عربي يريد انه تعالى عينها في الظهور انه تعالى هو وجودها
واما الأشياء من حيث هي هي فهي ماهيات معدومة وليس مراده ما توهمه
هذا الشيخ المحشي ولو عرف مراده لما قال له بل اصبت فكن ثابتاً على هذا
القول والحاصل ان الفعل اعني الوجود المطلق وما صدر عنه من نور الأنوار
صلى الله عليه وآله والعقل الكلي وما تناسل منه والروح الكلي وما تناسل
منه والنفس والطبيعة الكليتان وما تناسل منهما وجوهر الهباء والطبايع
الأربع كما في العلم الطبيعي كانت قبل تزاوجها كلها قبل الزمان والمصنف صرح
انه ليس قبل الزمان الا الباري عز وجل واما المجردات كالعقل والروح
الكليين وعالم الأمر فهذه اشياء ليست مما سوى الله تعالى من ذلك
فجوز سبقها على الزمان لكونها عنده غير مكونة والزمان ليس من الوجود
المطلق بل هو من المقيد وصاحب الشريعة صلى الله عليه وآله اخبر ان
العقل اول مخلوق فهو قبل الزمان فقوله اذ كل ما فيه مسبوق بعدم زماني
لا اشكال فيه وانما الاشكال في مثل النفوس فان كونها فيه ليس بصحيح
وقوله مسبوق بعدم ليس بصحيح على مذهبه لأن العدم عنده ليس بشيء وما

ليس بشيء لا يكون سابقاً نعم على مذهبنا من ان العدم شيء مخلوق يصح لان المراد به
عدم الكون وهو موجود بالوجود الامكاني بل الكوني ويؤيده ما رواه في البحار
بسنده الى علي بن يونس بن بهمن انه قال للرضا عم جعلت فداك ان اصحابنا
اختلفوا فقال في اي شيء اختلفوا فتداخلني من ذلك شيء فلم يحضرني الا ما قلت
جعلت فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم فقال زرارة
النفي ليس بشيء وليس بمخلوق وقال هشام شيء مخلوق فقال لي قل في هذا بقول
هشام ولا تقل بقول زرارة ص الا او اول المفضة قوله على معنى ان كل شيء
ليس موجوداً في رتبة ما فوقه ويصح قوله الا في اعلى الاشياء الزمانية فانه على
قوله مسبوق بعدم ازلي سواء فرض الاعلى شيئاً مساوقاً للزمان ام اول جزء
من الزمان وان فرض الزمان المقدر فهو مخلوق والا فلا شيء وقوله الا وقد
سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه اما الفقرة الاولى وهي سبق عدمه وجوده
ومراده منها ظاهر من كلامه واما الثانية فمراده ان وجوده وجود الله تعالى
ولكنه حين الخط في رتبة ارتباطه بالماهية تنسب اليه الكون الزماني فيلحظ
المقترن سبق عدمه اي عدم اقترانه وجوده اي وجوده مقترناً مربوطاً بالماهية
التي ما شمت رائحة الوجود لذاتها وبلحاظ ذاته ونفسها سبق عدم اقترانه
حين تنزل الى الزمان قبل الاقتران وكل هذه الامور التي يخبطون فيها خبط عشواء
يكشف عنها قول امير المؤمنين عم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة
يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري
بامر الله لا نفاد لها ص وقوله وبالجملة كل جسم او جسماني متعلق الوجود
بالمادة الى آخره فيه اشارة الى ان المجردات لا مادة لها كالعقل والروح
من امر الله الكليين والى كل مادي كان وجوده متعلق بالمادة بوجه
من الوجوه متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية فهو ابداً في النمو و
الذبول سواء كان جسماً ام جسمانياً في كل شيء بحسبه يشير به الى ان
المجردات المذكورة ثابتة الوجود غير متجددة الهوية وهذا اعني ان
المجردات لا مادة لها شيء نقلوه عن اوائل الحكماء ولم يعرفوا مرادهم لانهم
ارادوا ان لا مادة لها عنصرية ولا مدة لها زمانية ولها مادة جوهرية ومدة
دهرية وان لها خلقاً ورزقاً وموتاً وحيوة وان لها تجدداً ونقصاً بنمو

بنحو وزبول معنوية من نوعها وكيف يريدون انها ثابتة لا تجدد ولا فيها ولا
تبدل ولا تغير بعترتها وهم يشتركونها مع الأجسام العنصرية فيقولون كل ممكن
زوج تركيبي ويحكمون بانها مخلوقة مفتقرة لذاتها الى المدد من فيض جود
خالقها في تكونها وفي بقائها وان كل ما فاض عن امر الله الفعلي الذي يعبر
عنه بكن فانه قائم به قيام صدور كقيام الكلام بحركة المتكلم من حلقه ولهاته
ولسانه واسنانه وشفاته من قلع او قرع او ضغط والمحتاج في بقائه الى
المدد لا يكون الا متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية بل هي الشدة
واسرع استدارة على علتها الممدة لها من الأجسام الملاوية بما لا يكاد ينضبط
لكن لما كانت عظيمة واسعة متمادية كانت لعظمها كالساكنة على نحو ما قال تعم
وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب نعم على رأي المصنف انها
ليست من الخلق ولا مما سوى الله تعالى بل هي موجودة بوجوده لكونها
لوازم ذاته ليست متجددة وليس فيها ما بالقوة بل كل ما لها بالفعل لانها
قديمة ازلية واما عند اهل الحق محمد وآله صلى الله عليه وآله فهي كغيرها من
الخلق في الحاجة والافتقار والتلقي والتجدد وكذلك عند الانبياء عليهم السلام
وعند من اخذ عنهم من الحكماء قال برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر
في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد
وقوله وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله
وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وغير ذلك من الآيات
المشيرة الى تجدد هذا العالم ودثوره والدالة على زوال الدنيا وانقطاعها
كقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله و
السموات مطويات بيمينه وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد
وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وهذا البرهان
مأخوذ من اثبات تجدد الطبيعة التي هي صورة جوهرية سارية في الجسم
وهي مبدء الحركة وسكونه وما من جسم الا وفيه هذا الجوهر الصوري
الساري في جميع اجزائه وهو مبدء قريب لحمله سواء كان ذا ميل
بالفعل او بالقوة مستديرا او مستقيما والمستقيم الى المركز او عن المركز وهو
ابدا الى التحول والتبدل والسيلان بحسب جوهر ذاته اقول ما ذكره



من كون هذا من برهان لاح لنا الى آخره فهو صحيح بان الآيات باعتبار تأويلها دالّ
على تغيير الاشياء في كل آنٍ وتبديلها بمعنى صوغ ما انكسر منها لا بمعنى الاتيان
بغيرها المشابه لها او ببدلٍ منها فان قوله بل هم في لبس من خلق جديد ظاهر في
ان المراد بالتبديل انما هو بالكسر بالتغيير والصوغ له والا لما قال بل هم اذ لو
كان اللبس لغيرهم من امثالهم من الخلق الجديد لم يقل بل هم ولم يقل على ان نبدل
امثالكم وننشئكم وانما المراد بالتبديل الكسر والصوغ كما اذا كسرت الخاتم
وصغته فقد بدلته فهو هو وهو بدله وغيره والا لكان الخلق الجديد لم يفعل
حسنات الخلق الاول ولا سيئاتهم ثم من يحشر يوم القيمة هل هو الخلق الاول
العاصي ام الخلق الثاني فان كان الاول كان الجديد عبثاً وان كان الثاني سقط
الوعد والوعيد والثواب والعقاب والاشارة هو الصوغ في الاطوار الكونية
بما لهم حالهم وحتى تحلل منهم ما خرج عن التركيب الى رتبة البخار والهباء او الى
البرزخ من هورقليا او الى الى الدهر او الى الامكان فيعاد ويصاغ به في كل
طورٍ في اي صورة اقتضتها قابليته من الاعتقادات والاقوال والاعمال
والاحوال في رجوعه الى الله تعالى اي الى حكمه على مقتضى مبدئه ومنتهاه
واما كون الجبال تمر مر السحاب فلعظمها تسير سير السحاب ومع هذا يراها
الناظر اليها لكبرها كالساكنة والجبال وسائر الجمادات من المعادن والنباتات
كالحيوانات والشهادة كالغيب فجميع العالم من المجرد والمادي العنصري
كله متجدد ومتبدل على نحو ما ذكرنا الا ان الجسم والجسماني اكثر اعراضاً واشد
تغيراً فلذا نسبوه الى الدثور والمراد بهذا الدثور على ما اشرنا اليه لا ما يتوهم
من الفناء والعدم فان ما دخل في ملك الله سبحانه لا يخرج عنه ولان الاجسام
والجسمانيات لما نزلت الى الدنيا دار التكليف لحقتها الاعراض الدنياوية
الغريبة لفائدة الابتلاء والاختبار في التكليف ولتغير الاجسام فيكون
سبباً داعياً الى الانتقال منها فاذا انتقلوا منها صعدوا الى ما خلقوا لاجله
القوا الاعراض الغريبة في مباديها فكانت اظهر دثوراً والافلاك اخفى
دثوراً فتكشط وتبدل والمجردات اشد خفاءً فاذا نظرت اليها حسبتها
جامدة وهي تمر مر السحاب كالجبال وهي دليل المجردات وفي تفسير ظاهر
الظاهر الجبال جمع جبلة بمعنى الطبيعة على غير قياس الظاهر فافهم وقوله تعالى

تعالى كل من عليها فان اى متغيّر و منتقل لا بمعنى منعدم لانه ذكر من على الدنيا لا ينبغى
مَن على غيرها وقوله تعالى ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام المراد بالوجه
ظاهر اعلى الاشياء المتغيرة و باطنها مباديها واعلاها واجمعها المقامات واركانها
عليهم السلام وهو باقٍ عند المصنف ببقاء الله تعالى لا ببقائه لانه عنده قديم و
هو عنده من لوازم الذات سبحانه و عندنا انه باق ببقاء الله عز وجل وهو حقيقة
محمد وآله وانوارهم صلى الله عليه وآله ولا شك فى كونه الى امداد الله سبحانه فى
تكونه وفى بقائه كيف وهو مخلوق محدث كما اخبر به صلى الله عليه وآله وقد قال
عليه السلام اللهم زدنى فيك تحيرا وهو كناية عن الامداد بما ليس عنده وقال تعالى
وقل ربى زدنى علما وهذا ظاهر وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد
من تأويله انه يذهب صورهم بان يكسرهم بالكسر الاصغر فى هذه الدنيا بما
يتحلل منهم ويأت بخلق جديد بان يصوغهم بما يتجدد لهم من الامداد على نحو ما
تقدم وبالكسر الاكبر فى القبور كذلك وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها
والينا يرجعون يشير به الى ما بين نفخة الصعق ونفخة الفزع فانه تعالى بعد
فناء الخلق وانقطاع النفخة وموت المستثنين جبرئيل وميكائيل و
اسرافيل وعزرائيل ينادى عز وجل على لسان وجهه الباقى بما معناه
يا ارض اين ساكنوك اين المتكبرون اين الذين اكلوا رزقى وعبدوا
غيرى لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه ويقول لله الواحد القهار
وفى رواية ان المجيب هو الوجه الباقى فهذا معنى يرث لانه اخبر بفناء
الخلق فعادت الارض الى امره خالية من ساكنيها كما بدءها منه وقوله وهذا
البرهان مأخوذ من اثبات تجدد الطبيعة الى قوله وسكونه يريد به ما
ذهب من ان علة الربط بين الحادث والقديم انما هى الطبيعة والحكماء
ذهبوا الى ان العلة هى الحركة والمصنف جعل الطبيعة مبدءً للحركة عكس
الحكماء ونحن قد بيّنا فيما مضى وفى شرح المشاعر وفى كل موضع من كتبنا
ورسائلنا ذكرنا هذا فيه انه لا ربط بين الحادث والقديم فان ذلك
مما يوجب الحدوث فى المترابطين واما الحكماء الاوائل الذين اخذوا
الحكمة من الانبياء عم فمرادهم بالربط الانتهاء الى فعله تعالى لا
الى ذاته وذلك لانهم يرون ان الفعل خلقه الله تعالى بنفسه وهو

ذات استفادت سائر الذوات ذاتيا تهاميه فاضت ذاتها كما استفادت
الكتابة هيئتها تهاميه فاضت هيئة حركة يد الكاتب وآثار الخلق تنتهى الى فعله
ونسبته الى ذات الحق عز وجل نسبة الحركة من الشخص وهذه الحركة هى علة
الربط الانتسابى والحكماء المشاؤون ومن اخذ اخذهم يأخذون ظواهر
الحكمة فذهبوا الى ان الحادث مرتبط بالقديم وعلة الربط حركة الحادث
لانهم ما يعرفون من الفعل الا الامر الاعتبارى والمصنف اخذ اخذهم فى اثبات
الربط الحقيقى واعتبارية الفعل وخالفهم فى علة الربط وقال ان الحركة
مسبوقة بالمتحرك والمتحرك هو الطبيعة التى هى مبدا الحركة فبنى جميع
مسائل الربط فى جميع كتبه على هذا الراى ونحن نقول لو اريد فى علة الربط
على فرض القول به حركة الحادث كان قول المصنف بالطبيعة اولى لان
الحركة عرض والعرض تمام قبوله للوجود وجود المعروض فتكون مسبوقة بالجوهر
وهو الطبيعة لانها مبدا الميل وهو الحركة لكن الاوائل يريدون بالربط
الانتساب وبالحركة الفعل اذ هى المفهوم من الفعل ونسبة الفعل اليه عز
وجل نسبة الحركة وان كان ذاتيا بالنسبة الى ما صدر عنه وما صدر عنه اثره
فهو فى التمثيل بمنزلة ضرب الفعل الماضى وما صدر بمنزلة الاثر المؤكد
مثل ضرب ضربا فاذا اردت ضرب الايات لمعرفة هذا فضربه آية
لمعرفة الله تعالى وضرب آية لفعله وضربا آية لاول صادر عن الفعل
وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون سنريهم آياتنا
فى الافاق وفى انفسهم واما كون الطبيعة صورة جوهرية فصحيح فى طبيعة
الشيئ اذا اريد التعبير عنها وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التى يشيرون
بها الى ركن العرش الاحمر الذى هو الملك الموكل بملائكة الحجب المسمى بالكروبيين
وهو يستمد منه جبرئيل عليه السلام والى بعض ما ذكرنا من هذه الاوصاف
اشار الاشراقيون والى بعض ذكر الصوفية والى بعض ذكر فى الاخبار
عن الائمة عليهم السلام وظاهره ان الكل الاول بعد الصوغ الاول اذ
كل شيئ انما يتم بصوغين وكسرين ويكمل بثلثة وثلاثين كما يشير العلم الطبيعى
المكتوم اليه مثلا اول صوغ الاشياء ايجاد معانيها فى العقل ووسطه
ايجاد رقائقها فى الروح واخره وتمامه ايجاد صورها الجوهرية فى النفس

هنا م

الموكل م

في النفخ ثم اول كسرها إذابته بهذه الصور في مدة اربعمائة سنة من سني
الزمان في الطبيعة هذه وفيها هو الكسر الأول ثم الصوغ الثاني في اوله التخصيص
المسمى في اصطلاحهم بجوهر الهباء وتمامه تعلق الصور المثالية بمواد ما وهو
المدد الثاني الذي خرجوا به الى الدنيا وقد تم الشيء بمرتين في صوغين فلذا
كانوا حينئذ من الآن بنيتهم لم تبلغ الكمال في هذه الدار لأنها ليست دار بقاء
فلما اراد سبحانه بقائهم الدائم كسرهم بعد ان اماتهم في القبور وهو الكسر الأكبر
الذي يكون بعده الصوغ الكامل المقتضي للبقاء الدائم ثم كسر ارواحهم بين
النفختين في مقابل كسرهم الأول في الطبيعة في مدة اربعمائة سنة ثم نفخة
النفخة الثانية يصوغهم الصوغ الذي يقتضي البقاء الدائم ولا يحتمل الفناء
والفساد ان لا يخلف الميعاد واما باطنه فهو الملك الذي على ملائكة الحجب
ثم اعلم ان المصنف بنى علمه على المسائل القشرية والبسها من الفاظ الحقيقية
حتى توهم الأكثر ان ذوقه تجاوز الحد لعدم معرفتهم بحقائق الأشياء
فقوله ان الطبيعة صورة جوهرية يريد طبيعة الأجسام وهي كما قال و
المراد ان المادة الجسمية صورها بالصورة الجسمية فهي سارية فيها والصورة
الظاهرة اثر الباطنة ولباسها وهي دالة عليها للعارف بها واليه الاشارة
بقوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول وتلك الطبيعة هي افتقار الشيء الى
المفيض له لأنه قائم بالمفيض له قيام صدور فتكون طبيعته قابلية للمدد
الذي هو المادة وبنفس المدد قيامه ركنيا ومعنى قولي ان مذاق المصنف
انه بعد هذا قال ان هذا الميل اعني الحركة ذاتي للطبيعة ليس مجعولا
وانما المجعولة هي وبالي وهي اي الطبيعة مبدأ لحركة ذي الطبيعة وسكونه
وهذا ظاهري وقوله وما من جسم الا وفيه هذا الجوهري الصوري الساري
في جميع اجزائه وهذا ظاهر لأنها صورة نوعية كالصورة النوعية الخشبية
وهذا الصوري مبدء قريب لميله بل هو روح الميل بل هو الميل في نفس
الأمر فعلى ظاهر الحال تكون الطبيعة هي علة التجدد ولا نسميها حركة و
من قال بالحركة التي تنشأ من الجسم هي علة التجدد والدثور فبعضهم
قال هي نفس الطبيعة لأن الطبيعة مطلق فاذا لا تكون حركة ولا مبدأ
للحركة لكن الحركة الذاتية للجسم لا تكون الا طبيعة له وبعضهم قال الحركة

تنشأ من الطبيعة وهي العلة القريبة للتجدد والدثور والمصنف جعل العلة هي الطبيعة وعلى كل فرض فكل جسم او جسماني مما هو في الزمان كالأجسام المركبة العنصرية او الطبيعية كالأفلاك فانها مركبة عند اهل الطبيعي من الحرارة والرطوبة كما تقدم النقل عنهم او مما هو خارج عن الزمان بذاته وداخل بافعاله كالنفوس عندنا فهي متجددة متبدلة اما عند المصنف فلجعله اياها من سائر الأجسام واما عندنا فلأن كل ما دخل في سلطنة كن فهو متجدد ومتبدل سواء كان مجردا ام لا واما الدثور فان اريد به العدم فلا يجري على شيء وذلك كما قال تعالى قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ وان يريد به التحلل والتفكك والتصفية فهو جار عندنا على النفوس وما تحتها واما العقول فكذلك لكنه تبدل معنوي وتحللها عبارة عن تحلل متعلقها هذا في ظاهر القول واما في حقيقة فجميع الخلق متساوية وانما تختلف ظاهرا وهو مرادنا بقولنا واما الكسر والصدع فهو عندنا عام في ما سوى الذات البحت عز وجل وقوله سواء كان ذا ميل بالفعل او بالقوة الى آخره اي سواء كان حركة محسوسة كالأجسام النامية من الحيوانات والنباتات ام لا كالتي بالقوة كالجمادات القاسية كالحجارة والحديد وما اشبههما فالمراد بهما بالفعل وبالقوة هذا المعنى لا ان المراد به المعنى المتعارف فيلزم ان منها ما ليس الآن بمتجدد ودائر كما ذهب اليه بعض من المتكلمين من ان الأشياء لا تحتاج في بقائها الى المدد وان احتاجت اليه في صدورها وبعض ذهب الى ان المتجدد المتبدل حال وجوده انما هو الحيوانات والنباتات وذهب السيد المرتضى الى هذا في الجوهر الفرد وفي الأعراض فقال في رسالته ما معناه ان الآلة هو المنعم فالله ليس الها للجوهر الفرد ولا الأعراض لأنهما لا يحتاجان الى المدد وكل هذه اقوال منحرفة عن الحق وسير هذه الأشياء المتجددة منها على نحو خط مستقيم وهو اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وذلك ما كان بمقصده في جهة كسير العناصر الثقيلة الى اسفل والخفيفة الى اعلى او مستدير كالمتحركات بالحركة الوضعية كالأفلاك والى المركز في العود ومن المركز في البدء والممكن المخلوق هو ابدا في التحول من حالة الى اخرى في اطواره بسبب اختلاف قابلياته اي

اى قابليات عقله فى الاقبال والادبار والسير والوقوف وقابليات
روحه فى التلونات بصور المعاصى فى الطاعات والطاعات فى المعاصى
وقابليات نفسه فى التشكلات بصور طبائع اعماله واقواله واحواله وفى
التبدل فى صورته بما اعاده مما تحلل منه اليه وفى التسيلان فى احوال نموه
وذبوله لان النازل اليه والنازل منه ليس متلألأ تامًّا ولا اجزاء متفاصلة
بل ممدود منحط سيال وكم متصل كالنهر الجارى المستدير الذى ينصب آخره
فى اوله وظاهره فى باطنه وخلفه فى امامه ويساره فى يمينه فهو كرة تدور
على مركزها فى ذاتها لا الى جهة وليس بدائرة ولا يجرى على الاستقامة كما توهم
من لم يعرفه والا لبطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب وسرعة الميل
وبطوؤه وتعدده وتوحده بحسب جوهر ذاته وبحسب تلقيه من مبدئه بنفسه
او بواسطة او وسائط كسر الحقيقة المحمدية ص وميلها على مركزها وهو
الفعل اى المشية فى كونها والارادة فى عينها بنفسها بدون واسطة وهى
اسرع المتحركات كلها بعد الفعل ولها دورة واحدة ذاتية على الفعل لا
الى جهة وللعقل استدارة ذاتية على الفعل واستدارة عرضية على الحقيقة
وانما كانت الثانية عرضية مع ان العقل متقوم بالحقيقة تقوم تحقق اى
تقوما ركنيا لانها تابعة للاولى لانه متقوم بالفعل تقوم صدور فذاته
تاكيد للفعل وللروح استدارة ذاتية كذلك على الفعل وعرضيتان اصلية
اولية على الحقيقة وفرعية اولية على العقل وللنفس استدارات اربع
ذاتية على الفعل وعرضية اصلية اولية على الحقيقة وعرضية فرعية اولية
على العقل وعرضية فرعية ثانوية على الروح وللطبيعة استدارات خمس
ذاتية على الفعل وعرضية اصلية اولية على الحقيقة وفرعية اولية على العقل
وثانوية وثالثية على النفس وهكذا الى آخر الممكنات كل ممكن يستدير	ع الروح ص
بتلقى قابليته على جميع علله والذاتية منها واحدة والباقى عرضيات
واعلى الممكنات اسرعها استدارة وابعدها ابطؤها وما بينهما كل بنسبة
رتبته فى قربه من المبدء اسرع وما بعد ابطأ وحركته عندنا هى نفس
طبيعته لان هذه الحركة المشار اليها ليست حركة فعلية لتكون ناشئة
عن طبيعته بل هى حركة ذاتية وهى ميل ذاته بفقرها الى وجه مبدئها تطلب

منه استغنائها وكونها ذاتية وعرضية لأجل تعدّد تعلّقها بأسبابها المتعددة
ونظرها المتعدد الى ابواب ابداد مبدئه **قال** وحركته الذاتية **اقول**
يريد به ان حركته الذاتية وهي الناشئة عنده من طبيعته وعندنا هي نفس طبيعته
الوجودية وهذا القيد من المصنف احتراز عما ينسب الى الماهية فانها عنده لا وجود
لها الا ما ينسب اليها بالعرض والطبيعة ولا ايجاد لها متعلق بها وانما الايجاد
للوجود والحركة الطبيعية عنده منسوبة الى الوجود كما قال وحركته الذاتية الوجودية
وعلى كلامه يتناقض كلامه لأن الوجود لذاته واجب وانما ينسب اليه النقص
بالعرض لما لحقه من رتبة النزول وحدوثه عنده هو واتباعه في الحقيقة عبارة
عن نسبته الى الماهيات والنقايص اللاحقة بالعرض لا لذاته واذا كان
لذاته وجبا فلا تصح نسبة الحركة اليه لأن الحركة المنسوبة اليها حركة الاحتياج
والفقر والحركة التي يدعيها ذاتية لا عارضة للنسبة واما الماهية فانها عندنا
موجودة بايجاد خاص بها الا انه مترتب على ايجاد الوجود كما ذكرنا سابقاً
من انه هو المقصود بالايجاد اولاً لكنه لا يتقوّم ظاهراً في الاكوان الخارجية الا
بماهية فاوجد الله الماهية للوجود ثانياً وبالعرض فطبيعة الماهية التي هي
هوية الممكن اولى بميله وتحريكه الى فيض علته على قاعدة المصنف واما عندنا
فالوجود والماهية كل منهما يتحرك بطبيعته الى المبدء لأن طبيعة المحدث
من وجود او ماهية قابلية للايجاد وانفعال به وهي حركته اخذاً او معطياً
فاحترازا المصنف بقوله وحركته الذاتية الوجودية لا يمنعه الخطأ والغلط
بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر ولا يصغ قلبك الى مثل ما حققه في كتابه
الكبير فانها علوم واعتبارات منطقية كانت تحصيلية من نتايج عقولهم
واستنباطها من مدلولات الالفاظ من ظاهر اللغة التي يتخاطب بها اهل
العرب ويفهمونها وهي وان كانت صحيحة الا انها اسفل وجوه العربية التي
وضعها الواضع عز وجل وهي سبعون وجهاً للكلمة الواحدة وكل السبعين
اسماء وصفات للخلق لا يصدق منها شيء على الحق سبحانه كما لا يصدق
شيء من موصوفاتها ومسمياتها عليه تعالى في حال فكيف يكون القضايا
المنطقية كاشفة بنتايجها ومدلولاتها عن الحقيقة الالهية وانما تفيد
في العلوم اللغوية العربية والاحكام الشرعية والعلوم الرياضية وبعض

بعضه
والعلوم الطبيعية وانّما لم ابيّن بطلان ما ذكروا هناك لأنّهم يبحثون في مسائل
كثيرة من الحكمة النظرية التي هي مبنيّة على حسب الطاقة البشرية ويطيلون الكلام
في تصحيح الألفاظ والمفاهيم التي يفهمونها منها ولو اردت بيانها بنحو ما سلكوا لخرجت
عمّا انا بسبيله من دليل الحكمة الى دليل المجادلة بالتي هي احسن فصار بحثنا معهم في
المفاهيم اللفظية وانا انهى عن ذلك لأنّه لا يؤدي الى النور بل ابيّن بطلان الكبرى
بأقل قليل كما اذا قالوا علم الله وسمعه وبصره هي عين ذاته ومفاهيمها متغايرة
ومغايرة لذات الله تعالى وانّما الاتحاد في الوجود قلت لهم هو ذات الله تع
فما معنى مفهوم ذاته وهل تدرك الأفهام منه شيئا حتى يكون مفهوما وانتم
العلم والسمع والبصر التي تفهمونه حادثة لأنكم انّما تفهمون علمكم وسمعكم وبصركم
وتجعلونها عين ذات الله تعالى عنكم وعنها ولو اردتم الصفات التي هي عين
ذات الله تعالى لما قلتم انها متغايرة ومغايرة لذاته انا لله وانا اليه راجعون
اذا كانت الحكمة النظرية كما ينطق بها حدّها على حسب الطاقة البشرية كيف يفهم
منها ما هو حقيقة الذات الأحدية القديمة وقوله اصل جميع الحركات يعني
انّ الحركة الوجودية الطبيعية هي اصل جميع الحركات الحادثة في الأعراض
الحالّة في معروضاتها من الأينية المكانية والأينية الوضعية في جهات الوضع
الثلاث وفي الاستحالات الكمية نموّا او ذبولا وفي الاستحالات الكيفية من
نحو بياض الى سواد وبالعكس او نحو ذلك هذا صحيح وقوله وبها اي بالطبيعة التي
هي منشأ الحركة الأصلية ربط الحادث بالقديم عنده وهو غلط بل الطبيعة هي
الحركة الأصلية الجوهرية وهي وذات ذي الطبيعة اثر فعل القديم عزّ وجلّ
ولو جاز ربط حقيقي بينه تعالى وبين خلقه لكان الفعل احق بالربط من اثره
لأنّه هو الواسطة بين الفاعل والمفعول والفعل عندنا الارادة والمشيّة
والابداع والاختراع ولكنه يستحيل الربط الحقيقي لاستلزامه الاقتران
المستلزم للحدوث الّا اذا اريد به النسبة المفعولية الى الفاعل الذي هو
المتعال ونعني بالنسبة الانتساب المفعولي كما تقول ربّي وخالقي و
ينتهي المخلوق الى الوصف الفعلي والى الفعل والمفعول المنتسب منتسب
بحركتين طبيعة الوجود وهي حركة انفعاله بماهيته وطبيعة الماهية
وهي حركة انفعالها بوجودها وقوله لا بغيرها من الحركات العرضية الخ

يعني الربط بالطبيعة لانها تحدث عنها الحركة الاصلية التي بها سير الى الله سبحانه ذو
الطبيعة لا بالحركات الحركة العرضية التي ذكرها الحكماء واقول قد تقدم الكلام
على ذلك وان المراد بالطبيعة هي الحركة الاصلية الافتقارية الانفعالية لا مطلق
الطبيعة كما لا يخفى وعلل ذلك بان تلك الطبيعة هويتها هوية التجدد والانقضاء
والحدوث والانصرام وقد اشرنا الى ان الشيء له طبائع منها الحركة والسكون
والحرارة والبرودة وما اشبه ذلك ومطلوبنا هنا الحركة لا الطبيعة المطلقة
كما يظهر من كلام المصنف والا لما نفى الحركة وجعلها شيئاً معنوياً في الحدوث
سارياً فيه فافهم ثم اذا فهمت هذا فاعلم ان المصنف جعل علة الربط المذكور
هي الطبيعة كما مر فان الحركة الاصلية التي ذكرها الحكماء انها هي ناشئة عنها
وان الطبيعة غير المتحرك وغير الحركة وقلنا بان الطبيعة المرادة هنا هي الحقيقة
وليس الا الميل التكويني الى القبول للمقبول لان التكوين الايجادي اذا القى
هيئة ذاته مع هيئة صفته ظهر المقبول بانفعال تينك الهيئتين والانفعال
هو القابلية والمقبول الذي هو نفس الهيئتين المنفصلتين ظهر في الاكوان والاعيان
بانفعاله فهو قابليته اي حركة قبوله للايجاد وهي وان كانت من المقبول
فهو سابق عليها في الذات الا انه من ورائها في الظهور وهي نفس طبيعته الاصلية
اعني طبيعة المقبول فلا تغفل قال ولا سبب لحدوثها وتجددها لان الذاتي غير
معلل بعلة غير علة الذات والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة واما
تجددها فليس بجعل جاعل وتاثير مؤثر فاعل وهذا بعينه مثل ما قاله الفلاسفة
في باب الزمان من ان هويته لذاتها متجددة متقضية تنقضي له لكنا نقول الزمان
مقدار التجدد والتبدل والحركة معناها تجدد حال الشيء وخروجه من القوة
الى الفعل تدريجاً فهو امر نسبي عقلي منتزع من اشياء لانها نفس التجدد
والخروج منها اليها اقول قوله ولا سبب لحدوثها وتجددها يريد به ان
الحركة الطبيعية الذاتية التي هي تجدد الطبيعة غير معلل بعلة غير علة
الذات ومراده ان الله سبحانه خلق الشيء ولم يخلق لوازمه بخلق وايجاد
زائد على ايجاد الشيء بل بتبعية ايجاد الشيء وذلك كما نقلوه عن شيخ
الاشراق من قوله ما شكل محمد بشكل هذه المشمشية وكان بين يديه مشمشة
فقال ان الله سبحانه ما جعل المشمش مشمشاً وانما جعل المشمش وجرى

كون ٥٥

وجرى على التنبيه كالمثل كل وضع سبعه قبله تحت غير تأمل ولا نظر مع انه باطل لان المتشمس مشمش ان كان شيئا فالله سبحانه خالقه لم يخلقه المشمش ولا نفسه ولا القائلون بعدم مجعوليته وان لم يكن شيئا فنفيهم لا الثابت باطل ودعوى انه امر اعتباري كما توهموه باطلة فان الموهوم والاعتباري والمفروض اشياء خلقها الله تعالى وسيدنا الصادق ع قال كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم او عليكم ع وفي دعاء السمات للحجة عليه السلام وخلقت بها الظلمة وجعلتها ليلاً وجعلت الليل سكناً وخلقت بها النور وجعلته نهاراً وجعلت النهار نشوراً ومبصراً وخلقت بها الشمس وجعلت الشمس ضياء وخلقت بها القمر وجعلت القمر نوراً وخلقت بها الكواكب وجعلتها نجوماً وبروجاً ومصابيح وزينة ورجوماً وجعلت لها مشارق ومغارب وكل هذه مثل جعل المشمش مشمشاً لان قوله وخلقت الظلمة وجعلتها ليلاً والظلمة المخلوقة هي الليل وجعل الظلمة التي هي الليل ليلاً وكذا جعله سكناً مثل جعل المشمش مشمشاً وكذا باقي الكلام لكن القوم بذلوا جهدهم في جحود نصف العالم فجعلوه ليس شيئاً وانما هو امر اعتباري حتى قالوا ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث والفوقية والتحتية والظلمة والموت بل كل الاشياء المفروضة او التي لا يرونها باعينهم ولا يلمسونها بايديهم كلها وامثالها امور اعتبارية ليست بموجودة ولا مخلوقة ولا مجعولة مع اعترافهم بان اسمائها ليست مهملة ومع اعترافهم ان اللفظ الذي لم يوضع بازاء معنى فهو مهمل وبانها اشياء ويقرؤن قول الله سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويزعمون في تفصيل الجواب ان الذهن تكون الاشياء فيه موجودة بحقائقها لا باظلتها فاذا قيل لهم لم تحرقكم النار التي في اذهانكم قالوا الاحراق من العوارض الخارجية فنقول لهم الوجودات الذهنية هل من عالم الغيب ام من عالم الشهادة وفي كل منها تحرق النار وايضاً ان كان ما في اذهانكم لا يكون الا ظلا وشبحاً للامور الخارجية كما نقوله نحن ثبت ان كل ما تتصورونه فان الله سبحانه قد خلقه قبل ذلك كما صرحت به الاية في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وكقول الرضا عليه السلام المتقدم الذي رواه الصدوق في اول علل الشرايع وقوله عليه السلام ولا تقع

صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لئلا يقول قائل ما
يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا
وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء
قدير فيكون ما في الاذهان صوراً منتزعة من الخارج فكل ما بالسموات امثلة ربانية
فهو شيء خلقه الله واقامه في مكان رتبته من الوجود وان كان ما في اذهانكم اشياء
مستقلة كما تزعمون بان النفس لها قوة اختراع ما شاءت من الصور
والاعتبار لا من شيء انتزعتها منه فنريد منكم ان تذكروا كلام زيد لكم في مكة مثلاً في
العام الماضي في هذا الآن من غير ان تلتفت نفوسكم بمرآة خيالها الى زيد المخاطب لا الى
كلامه ولا الى مكانه ولا الى وقته فان قدرتم على ذكر كلامه من غير ان تلتفت
نفوسكم اليه في وقته ومكانه فانتم صادقون وان كنتم لا تقدرون على الذكر
بدون الالتفات المذكور فاعلموا ان الذي في اذهانكم كالصور التي في المرايا
لا ينتقش فيها شيء حتى تقابلها ذوات الصور فتنتقش فيها اشباحها واظلتها
كذلك انتم لما خاطبكم زيد في مكة في العام الماضي وتفارقتم وذهب زيد بقي
مثاله ومثال كلامه في غيب ذلك المكان وفي غيب وقته فاذا اردتم ذكر
ذلك قابلت نفوسكم بمراياها مثال زيد ومثال كلامه في غيب مكان الخطاب
ووقته فانتقش ذلك في نفوسكم لانها انتزعت من الامثلة القائمة هناك
صورها واظلتها ولو لم تلتفت لم تذكر ولو كانت تخترع لاخترعت صور
ذلك من غير التفات والحاصل ان كلام المصنف في كون تجدد الطبيعة او
الحركة والانقضاء والحدوث والانصرام وامثال ذلك امور اعتبارية
لا وجود لها مبني على قواعد فرضية منهدمة لا تبتني عليها قواعد الدين و
لا تؤسس على مثلها بنيانه وقوله وهذا بعينه ما قالته الحكماء الفلاسفة في باب
الزمان من ان هويته لذاتها متجددة متقضية سيالة يريد به قولهم لذاتها متجددة
اي انها متجددة من دون تجدد جعلها متجددة بل تجددها من نفسها وانا اقول
لعل مراد الفلاسفة انها لذاتها اي ان الجاعل جعلها متجددة لذاتها لا ان
تجددها بالعرض او بتجدد اعراضها وليس مرادهم ان تجددها من نفسها
من دون تجدد جعلها متجددة كما هو مراد الاوائل منهم الذين قرأوا
على الانبياء عم واخذوا الحكمة منهم ولو فرضنا ان هؤلاء القائلين بذلك

بذلك اراد واما اراد المصنف اذ خلف هم معه فى المطالب كثير من اخبار الائمة عم
دال بصريحه على ان هذا القول شرك وقوله لكن نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل
والحركة معنا ما تجدد حال الشيء الى آخره يريد به بعد قوله وهذا بعينه ان سراوى
مجرد التمييز لا التشدد ى الحقيقى اذ بين الزمان وبين ما نحن فيه فرق فان الزمان
ذاته مقدار التجدد والتبدل اى نفسها فهو نفس الحركة المتجددة وما نحن فيه تحركه
تجدد حاله اى هيئته لا ذاته وكلامه ايضاً ظاهرى قشرى وفى الحقيقة خطأ خلاف
الصواب والصواب ان الزمان والجبر على حد واحد فى التجدد والتبدل لا فرق
بين الثابتة كالعقول المجردة وبين القارة التى سكنة كالحديد وبين المنهى فتنة
كالنار والهواء والماء وبين الغير القارة كالزمان والاصوات لان الجميع قائم
بفعل الله قيام صدور كقيام الصورة فى المراة بالشخص المقابل لا كقيامها بهيئة
الشخص المقابل فانه قيام ركنى فالزمان نفس الحركة من حيث قابليته للايجاد
التى هى ماهيته وهى جزء ماهيته بالمعنى الثانى كما ذكرنا اى جزء هويته لا من حيث
وجوده اذ من حيث وجوده حركته تبدل احواله وهذا بعينه حال جميع الخلق
فان العقول المجردة والحديد من حيث قابليتها فهى نفس الحركة لان قابليتها
للايجاد هى نفس الحركة ومن حيث وجوداتها حركتها تجدد احوالها وتبدلها
لا تبدل الذوات الجوهرية والا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب
ثم عطف على تجدد حالها بالعطف التفسيرى بقوله وخروجه من القوة اى
من رتبة الثبوت الازلى الى الفعل اى الى الوجود الكونى هذا معنى من القوة
الى الفعل عند هؤلاء الجماعة والمصنف وامثاله وعندنا تبعاً لسادتنا
ائمة الهدى عم معنى من القوة اى من الثبوت الامكانى وان شئت قلت
من الوجود الامكانى الى الوجود الكونى ومرادنا بالامكان ما ذكرناه
سابقاً من كونه موجوداً محدثاً خلقه الله ولم يكن شيئاً مذكوراً ولا معلوماً
قبل جعله ثم خلقه على نحو كلى لا تتناهى فى كل مثقال ذرة قبل ان
يكون شيئاً منها لانا نمنع كون الامكان امكاناً لذاته بدون جعل جاعل
مخترع والا لكان قديماً لا حكماً وقوله تدريجاً صحيح لكن نحن لا نخص التدريج
بالماديات خاصة بل والمجردات اذ كلها ايضاً مادية الا انها من انوار
عالية ما خلا الفعل بجميع اصنافه الذى هو الوجود المطلق فانه لذاته ليس تدريجاً

بل كما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فانه تعالى قال وما امرنا واحدة الا
كلمح بالبصر واما ما قررناه في الفوائد وشرحها من تقسيم ذاته في الترتيب الفوادي الى
اربعة مراتب الاولى مرتبة النقطة وهي الرحمة والثانية مرتبة الالف والنفس
الرحماني الاولى بفتح الفاء والثالثة مرتبة الحروف والسحاب المزجي والرابعة
الكلمة التامة والسحاب الثقال والسحاب المتراكم فذلك الترتيب والتقسيم
باعتبار متعلقه لا في ذاته وقوله امر نسبي يعني ليس بذاتي بان يكون نفس الماهية
او نفس جزئها وقد بينا قبل ان الحركة الذاتية جزء الماهية اي الهوية والحقيقة
وعقلي يعني انه ليس وجوده خارجيا وقد ذكرنا ان وجوده هو وغيره كله
خارجي وما في الاذهان فهي اظلة ومصدري انتزاعي يعني به انه معنوي
لا عيني وانتزاعي يعني به انه ظلي ولا يريد بالظلي انه منتزع من الخارجي اذ
لا خارجي عنده ثم قال لانها اي الحركة الذاتية الوجودية نفس التجدد و
والخروج منها اي من القوة اليه اي الى الفعل وانت قد عرفت رأينا في هذه
المسائل مما ذكرنا فلا يحتاج الى اعادته لكثرة ما كررناه قال والفرق بينهما
كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية و
بين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه وما به الخروج من القوة
الى الفعل التدريجي من المقولة كما جاز ان يكون كيفا او غيره من الاعراض
فجاز ان يكون جوهرا صوريا ماديا متجدد الذات والهوية مذكور في
الاسفار الاربعة وفي رسالة على حدة على وجه مفصل مشروح ونقلنا
اتفاق الفلاسفة الاقدمين في هذا الباب من دثور العالم وزواله و
تجدد كل من الهيولى والصورة وان كل شخص من الاجسام الطبيعية
فلكية كانت او عنصرية حادث زماني اقول قوله والفرق بينهما اي
بين تجدد الحركة الذاتية وبين تجدد الزمان من كون تجدد الحركة تجدد حال
المتحرك لا تجدد هويته ومن تجدد هوية الزمان لا تجدد حاله لان هويته
لذاتها متجددة بتبدل الانات بخلاف الاجسام على زعمه كالفرق
بين الوجود الانتزاعي الظلي فانه منتزع من الوجود الخارجي انتزعه
الذهن منه كانتزاع المرآة صورة المقابل فان حركته حركة ماهية
اي تجدد ذاته وهويته وبين الوجود الذاتي وهو ما به يوجد الشيء

الشيء عنه العدم فانه تجدده بحركته الذاتية تجدد حالة كما يعم ثم اراد ان يبنى على
صحة ما ذهب اليه على نمط الاستدلال فقال وما به الخروج من القوة الى الفعل
التدريجي من المقولة اي ما يوق عليه ذلك كما جاز ان يكون كيفاً او غيره بان
يكون تجدده تجدد هوية فجاز ان يكون جوهراً صورياً مادياً متجدد الذات
والهوية ومراده انه يكون متجدد حال الهوية لا متجدد نفس الهوية بدليل
قوله والحركة معناها تجدد حال الشيء ولان رأينا الوجود من حيث
ذاته واجب وانما ينسب اليه الحدوث من جهة اقترانه بالماهية نسبة عرضية
ولما لحقه من عوارض مراتب تنزله ونحن قد بينا قبل هذا الموضع ان تجدد الاجسام
القارة والجواهر الصورية والوجود الذاتي اعني ما به يوجد الشيء ويطرد
العدم عنه كتجدد الزمان وتجدد الوجود الظلي العرضي اعني الظلي الذهني
والظلي العرضي كنور الشمس القائم بالجدار وكظل الجدار الظاهر من خلقه لان
علة الاحتياج واحدة اذ ليس لشيء مما سوا الله سبحانه ثبوت ولا تحقق في نفسه
والا لكان قديماً وهو غير الله سبحانه لان كل ما يصدق عليه غير الله سبحانه في
حال من الاحوال او في فرض او احتمال كما لو فرض انه من حيث المفهوم او
الفرض والتجويز فانه قائم بفعل الله تعالى وايجاده قيام صدور وبامر الله
قيام تحقق فكون شيء من الخلق يكون تجدده تجدد حال لا تجدد هوية مستحيل
الا على القول بوجوب وجوده كما يذهب اليه المصنف الا ان الذي افهم من حاله
ان جعله تجدد الجواهر القارة تجدد حال لا تجدد هوية ليس لكونها عنده غير
مجعولة الذوات بل لكونها اجساماً وجواهر وحركاتها ومثولاتها ناشئة عن
طبائعها وحركاتها هي تجدداتها فظاهر كلماته في سائر كتبه تشعر بان نفس هوياتها
ساكنة ثابتة بخلاف الاعراض وهو كلام قشري ظلماني والحق ان جميع خلق
الله عز وجل بمنزلة الاعراض بل اعراض حقيقية لعللها وان كانت جواهر
لمعلولاتها فالفعل وان كان بالنسبة الى الفاعل عرض اقامه سبحانه بنفسه
وهو ذات لاثره وهذا الاثر الاول عرض له ولكنه بالنسبة الى شعاعه ذات وعرضه
وشعاعه وهو نور الانبياء عم وهو ذات لشعاعه وعرضه وهو نور
المؤمنين وهكذا فكل علة عرض لعلتها وذات لمعلولها فهو عرض لعلته
وذات لمعلوله وهكذا والاعراض تجددها تجدد هوية وقوله وقد نقلنا

اتفاق الفلاسفة الأقدمين الى آخره انما قال فيه الأقدمين ليخصص به الذين اخذوا
الحكمة عن النبيين ع فانهم هم القائلون بحدوث العالم واكثر من تاخر عن هولاء
خالفوهم في كثير من المسائل ومن المتاخرين من نقل عن غاذيمون وقيل هو النبي ع
شيث ع ان المبادي الأول خمسة البارى تعالى والعقل والنفس والمكان والخلاء
وهذا النقل ليس بصحيح وان صح النقل فالقول بان غاذيمون القائل بهذا اليس هو
النبي شيث ع وان صح القول فمراده ع ان العقل والنفس والمكان والخلاء
اسباب للقابلية لا انها مبادي فعالة على الاستقلال بل الحق فيها متاله فاظهر
عنها افعاله كما قال امير المؤمنين ع ومنهم من قال بقدم النفوس وما فوقها
ومنهم من ذهب الى قدم العالم كله وأما الاقدمون فظاهر كثير منهم القول
بقدم بعض العالم كالمجردات بل كله كما نقل بعضهم عن تاليس الملطي وانه استدل
على القدم بثمانية وجوه الا ان كلامه الذى نقله الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل صريح في القول بحدوث العالم وكذلك كلام افلاطون فانه يوهم قدم
المثل الأفلاطونية فقول المصنف انه نقل اتفاق الأقدمين على الحدوث
لابد من حمله على ما يعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم والحاصل ان القول بان
العالم جميعه من المجردات وغيرها اى من كل ما سوى الله سبحانه حادث
صحيح ليس فيه شك وباقى كلامه ظاهر واعلم ان الهيولى في الاصطلاح المشهور
بينهم ان الشيء باعتبار كونه قابلاً للصور الغير المعينة يسمى هيولى وباعتبار
كونه محلاً للصور المعينة بالفعل يسمى مادة قال واما الكلي الطبيعي فليس
عندنا موجوداً خلافاً للمشهور من رأى الحكماء بل بالعرض خلافاً لجمهور
المتكلمين فالكلي الطبيعي اعني الماهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث
وحادث تابع لحدوث افراده وكذا قدمه لقدمها اذ ليس في حد ذاته
واحداً شخصياً تحصل الوجود فلا دوام له في ذاته وان كانت الأفراد
كلها حادثة فلا دوام له بالذات ولا بالعرض الا في علم الله تعالى اقول
قوله وان الكلي الطبيعي قد اختلف فيه هل هو موجود في الخارج في نفسه
ام ضمن افراده بالذات او بالعرض ام ليس موجوداً خارجياً اصلاً
وانما هو موجود ذهني فنقول اما الكلي الطبيعي فاعلم ان الماهية اذا
اخذت من حيث هي هي لا غير كالانسان سمى طبيعياً فهذا المعنى بالكنه

ما تحته من كل فرد اسمه وحده وانما نطلق عليه الكلي بالنظر الى صدقه على كل فرد
من افراد تلك الماهية واذا اخذت من حيث انها صالحة لكل فرد فهذا هو الطبيعي
الحقيقي فهل يعطي بها كل فرد اسمه وحده ام لا فيه احتمالان فان قلنا انه يعطي
ما تحته من الافراد فيلحظ ذاتي حقيقة الافراد واما تمايزها وتعددها فبهيئات
متشخصات خارجة عن نفس ما صدق عليه الاسم والحد مع قطع النظر عن هذه
المتشخصات كانت كل حصة صالحة لما تصلح له الاخرى وهذا الاعتبار لا ينافيه
الاخذ الاول ولا صحة الصدق فيه وان قلنا بعدم اعطائه فيلحظ تمايز الافراد
بمتشخصاتها وهي على الاصح انها وجودية خارجية لا عقلية وجودية او اعتبارية
والاحتمال الاول اصح والا لما اعطي في الاخذ الاول ما تحته لوجود التمايز لانه
في نفس الامر خارج عن الطبيعي من حيث هو سواء اخذ صالحا ام لم يؤخذ
الصلوح وان اخذ معروضا للكلي الصادق على كثيرين وهو الكلي المنطقي و
ح لا يعطي ما تحته اسمه وحده واذا اخذ من حيث انه المعروض اعني الطبيعي
والعارض اعني الكلي لم يعط المجموع ما تحته اسمه وحده وهذا هو الكلي العقلي
فهذه الاربعة اما الطبيعي الكلي اعني الماهية بشرط لا شيء وبلا شرط وهو الذي
يسميه اهل اصول الفقه بالمطلق وانه جنس للخاص والعام ويدخل فيه ما اخذ
من حيث انه صالح للحمل على كثيرين على الاصح ففيه الاقوال المشار اليها قبل
اعني انه موجود في الخارج بذاته او موجود في افراده بذاته او موجود في
الذهن بذاته وفي الخارج في افراده بالعرض او هو غير موجود في الخارج لا
بالذات ولا بالعرض بل هو موجود في الذهن خاصة لانه من المعقولات
الذهنية وقد قدمنا ما يدل على الاول من كونه موجودا بذاته وعلى الثاني
من كونه موجودا في افراده واما في الذهن فانه ظل منتزع من الخارج
ومما يدل على الاول قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم وقول الصادق والرضا عليهما السلام المتقدمين وما ذكرناه من
الامارات بهذه اذا غاب عنك لا تذكره الا بان تلتفت بمرآة خيالك
الى مكانه ووقته فتنتقش فيها صورة مثاله في مكانه ووقته اما الاول
فانه وان لم يقل احد منهم به لقصور افهامهم عن الوصول الى ادراك الكنه
قال به ائمة الهدى عم وادركه العقل الذي يقتدي بهم ويهتدي بهداهم

عن معاينة لا عن تقليد واما الثاني فهو قول اكثر الحكماء على جهة البداهة ظاهراً في نفس الامر على نحو الكل والجزء واما ما اتفقوا عليه من عدم وجود ما اخذ بشرط لا شيء في الخارج لا بنفسه ولا في الافراد فهو اتفاق منقول ولم يثبت النقل لقيام الدليل القاطع من الكتاب والسنة ومن العقل كما اشرنا اليه في عدة مواضع من هذا الشرح وغيره على وجوده في الخارج واما ما في الذهن لا يكون الا منتزعاً من خارجي بواسطة المشاهدة والعلم او الاخبار او دلالة اللفظ او توهم الخارجي وما اشبه ذلك وان الخارجي المنتزع منه اما في عالم الاكوان من الغيب او الشهادة واما في عالم الامكان واما في الواح الحق واما في الواح الباطل وان كل شيء من ذلك مما وقع في الواح الحق فقد خلقه الله اولاً وبالذات بمقتضى ما جعل من اسبابه وان كل شيء من ذلك مما وقع في الواح الباطل فقد خلقه الله تعالى ثانياً وبالعرض بمقتضى اعمال المبطلين واحوالهم وافعالهم واقوالهم وما ينزله الى ذهن من تصوره من الواح الحق او الواح الباطل الا بقدر معلوم وقد دلت الادلة العقلية والنقلية القطعيتان على ان القول بالحق والاعتقاد والعمل به لا يرتفع من الارض منذ هبط آدم الى الارض الى ان ينفخ في الصور نفخة الصعق او قبلها باربعين يوماً ثم يتفرد بجملة وجه الله الذي لا يفنى الى نفخة الفزع فكيف تصح دعوى الاتفاق ان هذا الا اختلاق واما القول بان ما اخذ لا بشرط موجود في الذهن بذاته ولا يوجد في الخارج الا بالعرض اي بتبعية افراده بمعنى ان افراده في الخارج معروض له بعكس ما في الذهن كما يذهب اليه المصنف لان مبنى علومه على الاعتبارات والمفهومات الفرضية وقد صرح في المشاعر وغيره بان الوجود معروض للماهية في الخارج عارض لها في الذهن فهو مخالف للادلة القطعية من النقلية والعقلية ومثل هذا في مخالفة الادلة القول بانه غير موجود في الخارج لا بالذات ولا بالعرض واما الكليان الاخيران المنطقي والعقلي فهما مما اتفقوا على عدم وجودهما في الخارج لكنه اتفاق لا يكشف عن قول المعصوم عم فيه بل قول جميع اهل العصمة من الاولين والآخرين عليهم اجمعين السلام مقابل لقول اهل هذا الاتفاق ومخالف ومما موجودان في الخارج وانا ادلك عليه ان فهمت دلالتي وقبلتها

ظلام

وقبلتها هما موجودان في الصقع الذي فيه ما أُخذ بشرط لا شيء وما وجد فيه
بحر الزيبق بما فيه من السفن الجارية وما وجد فيه الزجبل الذي له الف رأس
وما وجد فيه شتى الوجوب والقدم والامكان والحدوث والفوقية والتحتية
وامثال هذا مما انكروا وجودها ولكن كما قال الله سبحانه بل عجبت ويسخرون
واذا ذكروا لا يذكرون واذا راوا آية يستسخرون وقوله فالكلي الطبيعي
اعني الماهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث الى آخره يريد به ان الشيء
المأخوذ به وان شرط لا يضاف اليه شرط لا قدم ولا حدوث لخروجهما
عن نفس مفهوم الشيء فاذا نسب احدهما الى ذلك كانت نسبة خارجية
ولما كان المصنف يرى انه غير موجود في افراده كانت نسبة احدهما اليه
تابعة لنسبة احدهما الى افراده فان كانت افراده حادثة نسب اليه الحدوث
بتبعية حدوث افراده وان كانت قديمة نسب اليه بتبعية قدمها وهذا
يشعر بانه انتزاعي ظلي وهذا كما قال في تبعية ما في الذهن لما في الخارج ولكن
في كلامه شيئان احدهما ان ما في الذهن ظل المحكوم عليه لبشرط لا وبلا شرط
وهما في الخارج كما قلنا وثانيهما ان قوله وكذا قدمه لقدمها لأن هذا الكلام
وان كان تصويره مستقيماً في فرض الحدوث لكنه لا يستقيم في شأن القديم لانه
اذا اريد به القديم اللغوي والشرعي وهو من له ستة اشهر فصاعدا او على ما يريد به اهل العرف
الخاص فالقديم لا يصح في شأنه فرض التعدد لا خارجا ولا ذهنا لأن الفرض من الامكان
ولا يصح الا في الممكنات وايضا لا يتصور الذهن ولا العقل للقديم ظلا منتزعا ولا عارضية
ولا معروضية ولا تابعية ولا متبوعية لا فرضا ولا تجوزا واصطلاحا لا فاذا لا تصور شيئا فليس للقديم
ولا ينسب اليه الا لفظا كما ينسب المشركون والكفار الولد والصاحبة الى القديم فانهم لا
يصيبون بنسبتهم الا حادثا وكذلك اللفظ لا يصح على القديم ولا يقع الا على حادث الا ما وصف
نفسه القديم به واثنى به على نفسه تعالى فانهم اذا تلفظوا به وتعقلوه قبله تعالى منهم وان
لم يقع عليه ولا يصل اليه ان ربنا لغفور شكور والمصنف لما جوز وقوع مفهوم مغاير للواجب
تعالى متحد معه في المصداق قال ما قال وعندنا ان من يصح في شأنه ذلك ليس الها معبودا
لانا نعبد الها واحدا في الفؤاد وفي العقل وفي الذهن وفي الفرض والاصطلاح وفي كل حال
كما هو في الخارج وفي نفس الامر لا اله الا هو وحده لا شريك له فقوله ليس في حد ذاته
واحدا شخصيا محصل الوجود فلا دوام له في ذاته فيه انا قد بينا انه اي الكلي الطبيعي واحد نوعي

شخصية اضافية وانه محض الوجود خارجا بنفسه وفي افراده ومع هذا فلا دوام له في ذاته من ذاته ولا في حاله بل هو قائم بفعل الله قيام صدور وبامر الله قيام تحقق قياما ركنيا وفي الاذهان من ظله المنتزع منه قائم بفعل الله قيام صدور وبهيئته الخارجي الاشراقية قائم قيام تحقق وبهيئة الذهن من صفاء ولي واستقامة واصغاء اذها قائم قيام ظهور وكون فلا دوام له في ذاته والمصنف الذي قال في ذاته لانه يريد به ما كانت افراده قديمة لانه من حيث كونه غير محض الوجود ليس له دوام من ذاته ولكنه من كونه تابعا للافراد في القدم يكون له دوام عرضي لكونه في علم القديم تعالى وهذا مبني على اصله وهو اصل عنده نابت عند الله مجتث لا يقتنالك وان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له لا بالذات لانه ظلي متجدد الذات ولا بالعرض لكونه تابعا لحادث غير دائم وانما قال وان كانت الافراد كلها فاكدها بكلها للعموم لان الاقسام عنده ثلثة في اعتبار عقله الاول تكون افراد الطبيعي الكلي كلها حادثة وفي هذا لا دوام له مطلقا الثاني تكون الافراد كلها قديمة وفي هذا يكون لا دوام له في الذات وله دوام بالعرض وذلك لنزوله منزلة اشراق المشرق الدائم الثالث تكون الافراد بعضها قديم وبعضها حادث كما هو معتقده لقوله ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وفي الثالث يفهم من قوله كلها وقوله الا في علم الله تعالى يعني ان الطبيعي الكلي في علم الله تعالى وما في علمه الذي هو ذاته لا يفنى كما قال تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهذا صحيح لكنه في قوله الا في علم الله فانه يريد ان الاشياء كلها في علم الله تعالى وليس كذلك لانه يريد ان حقائق الاشياء في علمه الذي هو ذاته وقد قلنا لك ان ذاته ليس فيها شيء غيرها بل العلم في الازل والمعلوم في الحدث حقيقته وصورته وكل شيء منه في الحدث والوجوب منزه عن كل شيء غيره فليس في ذاته لانه هو ذاته تعالى لا غير ولو اراد ما اراد ائمة الهدى عليهم السلام بقوله الا في علم الله تعالى لما اعترضنا عليه لانا نقول كل شيء في علم الله تعالى ونريد ان علمه الذي هو ذاته ومعلومه الذي هو ذاته هو الازل ولا معلوم له الذي هو غير ذاته فهو في الحدث والتعلق الاشراقي به في الحدث فافهم قال ولا النفوس بما هي نفوس فوجودها النفساني متجددة حادثة اذ حكمها حكم الطبيعيات في المواد اذ كون وجودها تعلقيا والوجود التعلقي متبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام والنفس ما دامت نفسا متجددة تبدل لكنها الاشراق جعلها مستغلة عن الطبيعة وان لها بالقوة جهة عقلية وجهة عالية اذا خرجت بحسبها من القوة الى الفعل تصير عقلا محضا او صورة لوعها اقول قوله ولا النفوس بما هي نفوس الخ

فالصم

المراد

وقبلتها هما موجودان في الصقع الذي فيه ما اخذ بشرط لا شيئ وما وجد فيه
بحر الزيبق بما فيه من السفن الجارية وما وجد فيه الرجل الذي له الف راس
وما وجد فيه نشئ الوجوب والقدم والامكان والحدوث والفوقية والتحتية
فامثال هذا مما انكروا وجودها ولكن كما قال الله سبحانه بل عجبت ويسخرون
واذا ذكروا لا يذكرون واذا راوا آية يستسخرون وقوله فالكلي الطبيعي
اعني الماهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث الى آخره يريد به ان الشيئ
المأخوذ به وان شرط لا يضاف اليه في الخارج شرط لا قدم ولا حدوث لخروجها
عن نفس مفهوم الشيئ فاذا نسب احدهما الى ذلك كانت نسبة خارجية
ولما كان المصنف يرى انه غير موجود في افراده كانت نسبة احدهما اليه
تابعة لنسبة احدهما الى افراده فان كانت افراده حادثة نسب اليه الحدوث
بتبعية حدوث افراده وان كانت قديمة نسب اليه بتبعية قدمها وهذا
يشعر بانه انتزاعي ظلي وهذا كما قال في تبعية ما في الذهن لما في الخارج ولكن
في كلامه شيئان احدهما ان ما في الذهن ظل المحكوم عليه بشرط لا وبلا شرط
وهما في الخارج كما قلنا وثانيهما ان قوله وكذا قدمه لقدمها لان هذا الكلام
وان كان تصويره مستقيما في فرض الحدوث لكنه لا يستقيم في شان القديم لانه
اذا اريد به القديم اللغوي والشرعي وهو من له ستة اشهر فصاعدا او ما يريد به اهل العرف
الخاص فالقديم لا يصح في شانه فرض التعدد ولا فرضا ولا ذهنا لان الفرض من الامكان
ولا يصح الا في الممكنات وايضا لا يتصور الذهن ولا العقل للقديم ظلا منتزعا ولا عارضية
ولا معروضية ولا تابعية ولا متبوعية لا فرضا ولا تجوزا واصطلاحا لا فادة التصور شيئا فليس للقديم
ولا ينسب اليه الا لفظا كما نسب المشركون والكفار الولد والصاحبة الى القديم فانهم لا
يصيبون بنسبتهم الا حادثا وكذلك اللفظ لا يقع على القديم ولا يقع الا على حادث الا ما دل
نفسه القديم به واثنى به على نفسه كما فانهم اذا تلفظوا به وتعقلوه قبله كما منهم وان
لم يقع عليه ولا يصل اليه ان ربنا لغفور شكور والمصنف لما جوز في مفهوم مغاير للواجب
ان يتحد معه في المصداق قال ما قال وعندنا ان ما يصح في شانه ذلك ليس الها معبودا
لانا نعبد الها واحدا في الفؤاد وفي العقل وفي الذهن وفي الفرض والاصطلاح وفي كل حال
كما هو في الخارج وفي نفس الامر لا اله الا هو وحده لا شريك له وقوله ليس في حد ذاته
واحدا شخصيا محصل الوجود فلا وجود له في ذاته فيه بما قد بينا انه اي الكلي الطبيعي واحد نوعي

شخصية اضافية وانه محض الوجود خارجا بنفسه وفي افراده ومع هذا فلا دوام له في ذاته
من ذاته ولا في حاله بل هو قائم بفعل الله قيام صدور وبامر الله قيام تحقق قياما ركنيا وفي
الأذهان من ظله المنتزع منه قائم بفعل الله قيام صدور وبهيئته الخارجي الاشراقية
قائم قيام تحقق وبهيئة الذهن من صفاء ولزوم استقامة واضدادها قائم قيام ظهور وكون
فلا دوام له في ذاته والمص انما قال في ذاته لانه يريد به ما كانت افراده قديمة لانه من حيث
كونه غير محض الوجود ليس له دوام من ذاته ولكنه من كونه تابعا للافراد في القدم يكون له
دوام عرضي لكونه في علم القديم تع وهذا مبني على اصله وهو اصل عنده ما سبق عند الله تحت
لا ينافي ذلك واذا كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له لا بالذات لانه ظلي متجدد
الذات ولا بالعرض لكونه تابعا لحادث غير دائم وانما قال واذا كانت الافراد كلها
فاكدها بكلها للعموم لان الاقسام عنده ثلثة في اعتبار عقله الاول تكون افراد الطبيعي
الكلي كلها حادثة وفي هذا لا دوام له مطلقا الثاني تكون الافراد كلها قديمة وفي هذا
يكون لا دوام له في الذات وله دوام بالعرض وذلك لنزوله منزلة اشراق المشرق
الدائم الثالث تكون الافراد بعضها قديم وبعضها حادث كما هو معتقده لقوله ان
الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وهذا الثالث يفهم من قوله كلها
وقوله الا في علم الله تعالى يعني ان الطبيعي الكلي في علم الله تع وما في علمه الذي هو ذاته لا يفنى كما
قال تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهذا صحيح لكنه في قوله الا في علم الله فانه يريد ان الاشياء
كلها في علم الله تع وليس كذلك لانه يريد ان حقائق الاشياء في علمه الذي هو ذاته وقد قلنا
لك ان ذاته ليس فيها شيء غيرها بل العلم في الازل والمعلوم في الحدث حقيقته
وصورته وكل شيء منه في الحدث والوجوب مبرأ منزه عن كل شيء غيره ليس ذاته لانه
هو ذاته تعالى لا غير ولو اراد ما اراد ائمة الهدى عليهم السلم بقوله الا في علم الله تعالى لما اعترضنا
عليه لانا نقول كل شيء في علم الله تع ونريد ان علمه الذي هو ذاته ومعلومه الذي هو ذاته
هو الازل ولا معلومه الذي هو غير ذاته فهو في الحدث والتعلق الاشراقي به في الحدث
فافهم قال وكذا النفوس بل هي نفوس فوجودها لنفس مستمدة لا حادثة اذ لكونها
علم [illegible] الطبيعيات في المواد اذ لكونها تعلق والوجود المتعلق [illegible] بل عند
ما يتعلق به من الاجسام والنفس ما دامت لنفس متجددة لتبدل [illegible] الاستعداد
جلبها لاستعدادات الطبيعة ولها بالقوة جهة عقلية وجهة عالية اذا خرجت بحسبها
من القوة الى الفعل تصير عقلا محضا وصورة نوعها اقول قوله وكذا النفوس [illegible]

فافهم

المراد

المراد منها النفوس الحيوانية الحسية التي هي من الافلاك وآخره يشعر بان المراد منها النفوس
الناطقة القدسية فاذا جمع ادلة المذاكرة اشعر بمراده بان النفس واحدة جسمانية مادية
متحدة بالاجساد العنصرية وفيها بالقوة جهة عقلية اذا عولجت بالرياضات والعلوم والاعمال
كان ما بالقوة فيها بالفعل فكانت عقلا وليس عقل غيرها والمعروف في العقول المستنيرة
بنور هداية محمد واهل بيته صلى الله عليه وآله ان النفس الحسية من الافلاك وهي النفوس
الحيوانية المتحركة بالارادة وهي دانية وحديث في الاثنين الا انها مغايرة للنفس الناطقة
القدسية التي اصلها العقل والنفس الحيوانية مركبة للناطقة القدسية المجردة عن المواد
العنصرية والمدد الزمانية وهي مركب العقل ومظهره والمروي عن امير المؤمنين عليه السلم
شاهد لما قلنا نقل الكافي عن كميل بن زياد قال سئلت مولاي امير المؤمنين عليه السلم
فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي فقال يا كميل واي الانفس تريد ان
اعرفك فقلت يا مولاي هل هي الا نفس واحدة قال يا كميل انما هي اربعة النامية
النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل واحدة من هذه
خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة
ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها
خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب
وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة
وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة
والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وفقر
في غنى وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله واليه
تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وقال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والعقل وسط الكل وروي عنه ان اعرابيا سئل امير المؤمنين عليه السلم
عن النفس فقال عليه السلم عن اي الانفس تسئل فقال يا مولاي هل النفس الا نفس واحدة
فقال عليه السلم نعم نفس نامية نباتية ونفس حيوانية حسية ونفس ناطقة قدسية
ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي ما النباتية قال عليه السلم قوة اصلها الطبايع
الاربع بدو ايجادها عند مسقط النطفة مقرها الكبد مادتها من لطايف الاغذية
فعلها النمو والزيادة وسبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه
بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فقال يا مولاي وما النفس الحيوانية قال عليه السلم قوة

فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحيوة والحركة
والظلم والغشم واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها
اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم
صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال يا مولاي وما النفس الناطقة قال قوة
لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التاييدات
العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الالات الجسمانية فاذا فارقت
عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة فقال يا مولاي وما النفس اللاهوتية
الملكية قال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل منه بدئت وعنه
وعت واليه دلت واشارت وعودتها اليه اذا كملت وشابهته ومنها
بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى
وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى فقال السائل يا مولاي
وما العقل قال العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء
قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب **اقول** وقد ذكرت في شرح الحديث عن
بعض هذين الحديثين ما ينفع ههنا الا ان ذكره او مثله يطول ولكن ظاهر كلام المصنف
حيث يقول ان وجودها تعلقي والتعلقي يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام
والنفس ما دامت نفس متحدة بالبدن بجنبها الايسر وهذا ظاهره انما يصدق
على الحيوانية الحسية او مع النامية النباتية وهاتان النفسان ليس في واحدة
منهما ولا فيهما معا قوة تحصل برياضة او باعمال الا ان تكون عقلا انسانيا لا بالفعل ولا
بالقوة على نحو الاستقلال وانما قلت بالاستقلال لانهما مع المتمم يمكن
ذلك فيهما فان الله سبحانه لو اراد ذلك كملهما بامداداته وتاييداته بان يقلبها
عقلا او عاقلا وهو على كل شيء قدير ولكن النفس الناطقة القدسية التي توهم المصنف
انما هي التي عناها بوصفه فهي في الانسان الجزئي كاللوح المحفوظ في الانسان الكلي
وهي النفس اللاهوتية الملكية التي ذكرها امير المؤمنين عليه السلم اخيرا بانها ذات الله
العليا يعني اللوح المحفوظ فان النفس القدسية كلمة من ذلك الكتاب وشعاع من
اشعته وقد قال عليه السلم في الكلية الملكية التي هي اللوح المحفوظ اصلها العقل منه
بدئت وعنه وعت واليه دلت واشارت وعودتها اليه اذا كملت وشابهته
فقوله عليه السلم اذا كملت وشابهته يعني انها اذا بلغت الرتبة الرابعة للنفس وهي

الكم

الكمال الذي هو غاية مبلغها شابهته اي شابهت العقل ولكون اخته لا تنفعل الا
بدرجة منها ولا تُكتب الا ما كتب وهذا تأويل قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة
فاخوانكم في الدين لكن ان العقول تعقلوا من ما علمهم الله من امتثال جميع اوامره واجتناب
جميع نواهيه عنه لانها تنقلب عقلا فيكون اللوح المحفوظ هو القلم وفي الباطن ليس لهج ما ادعاه كان
علي عليه السلم هو رسول الله صلى الله عليه واله لان عليا عليه السلم وصل مبلغ ما يكمل له العقل
الذاتي العقل الذي هو القلم غير النفس التي هي اللوح المحفوظ ورسول الله صلى الله عليه واله
غير علي عليه السلم والنفس الناطقة القدسية في الجزئي كزيد اذا كملت فكان ما بالقوة فيها
بالفعل كانت اخت عقله كالكلية في الكلي لا انها هي عقله كما زعم المصنف فيما ان العقل لا وجود له
وانما الموجود النفس اذا كملت كانت عقلا كما يأتي في كلامه فان من قال جهة انه صادق في حق
نفسه وكيف لا يكون العقل غير النفس وسيأتي في حديث امير المؤمنين عليه السلم قال ان
النفس اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلت واشارت وشبهته الكاملة ولم
يجعلها هي العقل وقال اذا كملت وشابهته وقال عليه السلم في رواية كميل الاولى بعد ذكر جميع
النفوس والعقل وسط الكل بعد ان ذكر النفوس الاربع ووجوهها وهو صريح في انه غيرها
ولا قول المص متحدة بالبدن الخ صريح في ان المراد منها الجسم العنصري وهي النباتية
لا غير وان اراد بالاتحاد السريان احتمل تناول الحسية لانها شعلة من نفوس الافلاك
وقد ذكرنا ذلك وهو ان البدن لسريان الدم والدم متعلق بالعلق الذي في تجويف
القلب اعني الجسم الصنوبري في الجانب الايسر منه اكثر كما اشار اليه المص بقوله كعنهما الا
والعلق متقوم بدم اصفر حامل للحرارة الغريزية بالابخرة لان الابخرة مركبة من جزء الحرارة
النارية وجزء من الرطوبة الهوائية وجزء من البرودة المائية وجزء من اليبوسة الترابية
فامتزجت الاجزاء الخمسة من العناصر الاربعة بالطبايع الاربع وبحركة الافلاك والقاد
اشعة الكواكب حتى نضجت الاجزاء نضجا معتدلا وتلطفت بالطبخ حتى ساوت الاجزاء
في اللطافة والاعتدال فلك القمر فاشرقت نفسه على تلك الاجزاء فتحركت بالحركة
الارادية ولذا قال عليه السلم قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك . وهذه هي النفس
الحيوانية الحسية ولا تكون عقلا لانها اذا فارقت تلك الابخرة رجعت الى نفس الفلك
فامتزجت به كما يمتزج قطرة الماء بالبحر وهو قوله عليه السلم فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت
عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فان اريد
ان امير المؤمنين عليه السلم كان عارفا بالنفس لان كلامه كله حق ، وقوله تقر عقلا من جوهره

نوعها فيه ما قلنا فان العقل لا يكون صورة لنوع الاجسام المتحدة بالعنصريات بل صورة لنوع الناطقة
المقدسية التي هي من المفارقات بذاتها قال ولا المفارقات المحضة والصورة المجردة ففيها
كلام آخر يعرفه الموحدون المكاشفون من ان لا وجود لها بحسب انفسها وذواتها مطموسة منغمسة
في لجة الاحدية وهي صور ما في علم الله وحجب الالهية وسرادقات عظمته ولولم تكن هذه الحجب النورية لاحرقت
سبحات وجهه كل ما في السموات والارضين كما ورد في الحديث فله سبحانه سرادق العلية ومرآت نورية
ليست هي من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله لانها صور ما في القضاء والعالم الربوبي اقول
ولا المفارقات المحضة يعني الخالصة احترازا عما فيها اقتران ولكنه يخرج النفوس وان كانت
مفارقة بالذات لانها مقارنة بالافعال والافعال عنده تتحد بالذات فتخرج النفوس عن المفارقات
المحضة والقياس على قاعدته انها تدخل في المفارقات المحضة لان الافعال اذا اتحدت بالذات
كانت بحكم الذات فتكون افعالها مفارقة بالذات كالذات وان اقترنت بالعرض لان الحكم
للذاتي لا للعرضي فاخراجها لا يصح على قاعدته ولا على قاعدتنا ويريد بالصور المجردة الصور العلمية
وهي في علمه الذي هو ذاته ولا يصح هذا الكلام سواء جعل الصور في علمه الذاتي لانها في ذاته ام خارجة
عن الذات لازمة له معلقة بها تعلق الظل بالشخص يعني ان هاتين المفارقات المحضة
والصور المجردة فيها كلام اي لها توضيح لغامض سرها يعرفه من عرفه الله سبحانه ذلك ولان
ان ذلك من الاسرار الا انه لا يعرفه الا المكاشفون ويعني بهم الصوفية فليس بصحيح عاما
يعرفه من عرفه الله وهم المعصومون عليهم السلم ومن اقتصر على الاخذ منهم ثم انه بين تلك الاسرار
على ما عنده وعند اصحابه الصوفية فقال هي ان لا وجود لها بحسب انفسها وذواتها مطموسة
منغمسة في لجة الاحدية ويريد ان الوجود المنسوب اليها ليس وجودا لها وانما هو وجود
الحق سبحانه وتعالى فهي الله بلا هي كما يقول هو واتباعه واصحابه انا الله بلا انا لانه مبني على القول
بوحدة الوجود وانما قال وذواتها مطموسة لان مشخصاتها موهومة مثل خط المداد في القرطاس
فانه ابيض لانه جزء من القرطاس وانما تميز انه خط بمديد المداد من المحيط فالخط الابيض ذاته
مطموسة في القرطاس ولا شك ان هذا هو وحدة الوجود لان القرطاس والخط الابيض
من المداد شيء واحد والمداد المحدد للخط ولهذا قال منغمسة في لجة الاحدية قال في كتاب الشرح
المرتبة الاحدية هي المرتبة المستهلك فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى جمع الجمع انتهى
نقل عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل والاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء ولا
للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات
الحقية

الحقيقية والخلقية انتهى وهذا التفسير الصوفية للأحدية والمصنف الظاهر من كلامه هنا وغيره انه يريد ما اراد واس
ان اول تجلي للذات اسم الغيب ما تجلت بذاتها فيهم من غير فعل ولا ارادة واول مظاهرها هي الالوهية وهي منشأ جميع
حقائق الوجود وحفظها في مراتبها قال في الإنسان الكامل واعني بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق
والخلق انتهى والأحدية عندهم اعلى الأسماء التي تحت هيمنة الالوهية فيريد المصنف بانغماس تلك الموجودات
اي السلطنة
التي ذلك المظهر الذاتي الهي اي بالذات من غير جعل ولا ارادة غير العلم الذاتي كما مثلنا بالقرطاس وهو الاحدية
ان تلك المفارقات المحضة منغمسة فيه كانغماس الخط الأبيض من المداد في القرطاس والأحدية وما فيها بعد رتبة
الالوهية وهي بعد رتبة الذات ووجه الكل نفس وجه الذات اذ الكل ازلي والكل واجب بوجوب الذات وان
هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت كن وهي صور ما في علم الله فتلزمه في كلماته مفاسد منها ما يترتب عليها ايرادا انها
مصالح للمفاسد وانها مذهب ائمتنا عليهم السلم ومنها ما نزل منه من غير شعور منه الاول القول بوحدة الوجود
ومنها انها اشياء غير الله لا صنعة وانها غير مجعولة بل هي لوازم الذات وشؤونه ومنها انها متغايرة متمايزة غير
متغايرة لذاته وانها خارجة عن ذاته لان رتبتها بعد رتبة ذاته وانها صور علمه الذي هو نفس ذاته وانها معلقة
بالذات تعلق الظل بالشخص وان وجوداتها من سنخ وجهه وامثال هذه المفاسد وكلها يترتب عليها ما يلزمه فيها وفي
امثالها ما ذكرنا فيما تقدم كثيرا من ذلك ان القول بوحدة الوجود يبطل علماء الشريعة الاجماع الكاشف عن دخول قول صاحب
الشريعة عليهم السلم على كونه القائل به مع ما دلت الاخبار الصحيحة على ذلك ومع بطلان الوعد والوعيد والثواب والعقاب بل
اصل الجنة والنار وبطلان النظام ومن ذلك تعدد القدماء وان الاشياء قديمة وهي لوازم الذات واثبات اللوازم
للذات موجب لحدوث الذات لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع او الافتراق وان شؤون الذات ليست
مع الذات في رتبتها فاثبات القدم لها تناقض اذ القديم هو الذي لا يسبق بغيره ولا يفقد في رتبة قبله وكذا كانت
متمايزة غير متغايرة للذات البسيطة الاحدية المعنى وكذلك كونها خارجة عن ذاته وكذا في كونها صور علمه الذي
هو ذاته وانها معلقة بالذات وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته ومن سنخ وجهه اذ هذا كله هو المردود في
خطاب صاحب الشريعة عليه السلم الذي امره المبين ان يبلغ المكلفين ما ارسل به فان كان قول هؤلاء حقا فما بلغ رسول الله
رسالة ربه لانه خاطبهم بغير ما اراده الله منهم من امره ونهيه وما اشرنا اليه من مراد المصنف هو مثل قوله فيه شؤون الهية ومراتب
نورانية ليست هي من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله فاذا اثبت شؤون ومراتب ليست من افراد العالم ولا
من ما سوى الله وهي كثيرة متعددة متغايرة وليست هي سواه كان متعددا متغايرا وتكثرا لانها صور العلم الالهي
والعالم الربوبي ان المفارقات المحضة هي صور العلم والحكم الالهي يريد بالعلم الله والحكم العناية على ما يحدث
منها ويرجع تفصيل جميع كلامه على مختصر ما ذكرنا مما لا فائدة في ذكره الحمد ... الصورهم المهوية الذين لم ينظروا الى

هو ثاني صح

ذواتهم قط لفنائهم عن ذواتهم واندكاك جبل انياتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية للنور الاول باقية
ببقائه لا بابقائه وليست هذه الرتبة لما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف والمختصر هنا
الاشارة الى حدوث الاجسام وصورها دون المواد والعقل فلم يثبت وجهه عندنا والمتكلمون انما لا حاجة بنا
الى ان نتكلم في حدوثها اقول يشير الى ان تلك الصور العلمية ملائكة هيمتهم انوار جلال الله وجهه حتى انهم
لم ينظروا الى ذواتهم بل قصروا انظارهم على النظر الى جمالهم فهيمتهم حجبة عن ذواتهم وفنوا عنها وهذا الى هنا
كله صحيح وظاهر كلامه الاول يخالف هذا حيث قال ان لا وجود لها بحسب نفسها وذواتها مطموسة منمحية
في الاحدية لانه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها بل هي ممتزجة بالانوار الاحدية وليس كذلك وانما فنيت في
تلك الانوار فناء وجدان لا فناء وجود وان اراد بقوله بحسب نفسها بمعنى عند نفسها فحسن الا ان العبارة انما
تدل بمعونة باقي الكلام والاوجه فيها عبارته هنا فيما سبق على غير ما تحتمله حسن الصحة لانه هو المعلوم من مذهبه فحملناها على
مذهبه لا على ما تحتمله وقوله واندكاك جبل انياتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية ان اراد بالاندكاك الفناء
اصلا فهو غلط وكل من قال بالفناء من الصوفية فقد غلط لان الفناء الذي يتحقق به كمال الوصل للعبد هو ان يبقى من
انيته ما يصلح به شعوره ما يكون به غير ناظر الى نفسه ويكون به ناظرا الى ربه ولا الذي يريدونه فهو في الحقيقة
عن نفسه فهو اغماء لا كشف شيء لا بنفسه ولا بغيره ولا بربه ولهذا احكم اكثر الفقهاء ببطلان وضوئه ولو كان ذلك
وصولا لما انتقض وضوئه وروى ابن حمزة من علمائنا نقض الوضوء بالاغماء عنهم عليهم السلم وذكر للصادق عليه السلم
عن اهل هذه الطريقة ان الرجل منهم ليصعق حتى يقع فقال عليه السلم ما بهذا امروا واما الفناء الحق فهو ان شعوره
الا انه كالذي في النار وكما قال الصادق عليه السلم في وصف الصادقين قال عليه السلم ومثل الموصوف اذا كان
يكون كمثل النازع روحه ان لم ينزع فماذا يصنع هو وما ذكره بعض منهم عبد الكريم الجيلاني في كتاب الانسان الكامل
ان الوصول ليس هو الفناء في الله وانما هو البقاء بالله لو ورد منه على القائلين بالفناء ولكنه لم يرد ما زعمه الا ان
الواصل هو من وجد الله لا غير وانه يريد ان الواجد والموجد والوجدان شيء واحد ولهذا يقولون هو
واصحابه انا الله بلا انا وكذبوا وانما هم حمير من شيء من خلق الله الذين اخوانهم وكلامهم انكر الاصوات
بل الواصل من لم يجد بالوجدان الذاتي الا الله وله جهة بها يجد عرضية كالناظر في المرآة يرى وجهه فانه يرى الزجاجة
بالعرض واذا نظر الى صفاء زجاجة المرآة فانه ينظر بالعرض ولم يصل احد من حمير الصوفية واتباعهم الرعاع اتباع وجه م
كل ناعق مثل ما وصل رسول الله صلى الله عليه واله ليلة المعراج من مقام او ادنى ولا فني احد كفنائه وبقي منه انيته
جهة عرضية بها سمع الخطاب ورد الجواب وقد اشار الصادق عليه السلم الى ما قلنا كما رواه في الخلق قال عليه السلم الى ان
وكان كما قال الله ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فقال ما بين سيتها الى راسها قال فكان بينهما

يتلألأ

يتلألأ لا يخفى ولا اعلمه الا ورد قال في بعض الحديث والمراد بالحب والله اعلم انيته فقوله يتلألأ لا يخفى
اى باضطراب يكاد يغشى من يسطو لمشتعل الانوار ولم يقل ليستى جنبها اوشفتى اصلا بل قال باضطراب وكان
التشبيه بانه كالجبل لموسى عليه السلم فهو تشبيه مطابق من جهة المعنى فان جبل موسى عليه السلم لما تجلى له النور تقطع
قطعا ثلثة ثلث منه ذهب او الموجود دخل الهواء بين الارض والسماء وثلث منه ساخ في البحر وثلث ساخ في الارض
فهو يهوى الى الساعة بكل الاتية انه كذلك جبلنا فذهب ثلثه في هواء الروح وثلثه في بحر النفس وثلثه في ارض
الجسد في الجنات الثلث بقى منه ذرة وهو بقية الشعور الذي اشرنا اليه وكونهم اشعة اشارة الى استمدادهم وافتقارهم
وكونهم اضواء لانهم يمدون من دونهم من فاضل انوارهم وكونهم اضواء عقلية ظاهر فقوله للنور الاول يريد انهم
انوار الحق ربها اي لذاته كما هو الحق مخبر عنه وهو باطل لاستلزامه التشبيه بمثل الشمس والقمر والسراج وما اشبهها
تعالى الله عن ذلك وقد ورد النهى عنه عنهم عليهم السلم وانما المراد انهم انوار لفعله اى اثار منيرة فقوله باقية ببقاء
لا بداية له هذا المعنى باطل لاستلزامه الاستغناء بانفسها وان كانت تبعيته اذ الحادث غير مجعولة بل هي من
اللوازم الذاتية وانما هي جواهر منيرة احدثها الله بفعله ولم تك قبل احداثه مذكورة بذكر ما وانما تبقى بابقائه
وامداده لا كما يقول العادلون بالله لاستلزامه استغناء عن الرب تعالى ودعوى انهم ليسوا غير الله بالجملة
لما تم الله بقاء وقوله وليست هذه الرسالة مما يسع فيه بيان هذا المطلب لكثرة ما يشير به الى ان بيان هذه الامور
تتشعب فيه البحث في كتابنا الكبير والذي ذكره في الكتاب الكبير لا يزيد على ما ذكره هنا في بيان كنه المفارقات المحضة وانما
اطال في ذكر صفات افعالها مثل انهم لا يغفلون عن ذكر الله مستغرقون في انوار جماله مستهترون بذكر الله
واجلاله وامثال هذه وليس في هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا فراجع كتبه فقوله ولا للعقل فلم يثبت وجه صحيح
بدعواهم فانهم لو ثبتت لهم عقول لما قالوا ما قالوا ولما انكروا ما اثبته الله وصاحب الشريعة عليه السلم حيث الله
يقول افلا يعقلون ويقول ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اى عقل او القى السمع وهو شهيد وايات الكتاب
واحاديث الائمة الاطياب عليهم السلم مثل ما في اداب الكافي والبحار وغيرها لا يكاد تحصى كلها صريحة في اثبات العقول
لجميع المكلفين ونقيض كيف يثبت عقل الكل للانسان ولا يثبت غير نفسه نفس الكل وهما القلم واللوح ويعترف
بان الانسان الصغير انموذج من الكبير وكل ما في الكبير يوجد مثاله وصورته الجزئية في الصغير ويستشهد على مطالب
كثيرة بقول علي عليه السلم في عقول الكثير من العلماء : اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وانت الكتاب
المبين الذي باحرفه يظهر المضمر ولا يثبت لغيره عقلا فينبغي ان يثبت لغيره ان لم يثبت لنفسه
لغيره وان لم يثبت لنفسه لا لغيره فلا دليل الذي يعترف به [illegible] نفسه بل ايضا اذا كان
ينفي المفارقة فلم يوجد ويقول ان النفوس منه انتشرا الا [illegible] منه الروح الكلي والنفس الكلي من

الروح الكلي و الروح الكلي من العقل الكلي فان كانت النفوس الجزئية من العقول الجزئية تثبت لنا عقول
وان كانت من النفس الكلية لم تكن عقولا كالم تكن النفس الكلية عقلا بالطريق الاولى وان كانت
من العقل الكلي تثبت الطفرة في الوجود ولم يثبتها هو وقد دلت الروايات على ان الله سبحانه خلق الف الف
عالم والف الف ادم كن في اخر العوالم واخر الادميين وكل ادم فذريته من نوعه فالاول هو المشية
الكلية وادلاده المشيات الجزئية لكل مشية تتعلق بفرد من الخلق لا تصلح لغيره والثاني النور المحمدية صلى الله عليه واله
وذريته انوار الانبياء مائة واربعة وعشرون الف نبي والثالث ارض القابليات المسماة بالارض الجرز
وبالبلد الميت وبالزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار وذرياته قابليات من اهوان محمد واله صلى الله
عليه واله كالانبياء عليهم السلم وتطلق الدواة مرة على الثاني ومرة على الثالث والرابع عقل الكل وهو النور الابيض
والقلم وذرياته العقول الجزئية للنفوس والخامس الروح الكلية وهو النور الاصفر وذريته الارواح
الجزئية والسادس النفس الكلية وهي نفس الكل واللوح المحفوظ وهو النور الاخضر وذريته النفوس
والسابع طبيعة الكل وهو النور الاحمر وذريته الطبايع الجزئية وهكذا الى اخر العوالم ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت وهذا من دليل الحكمة وهو الحجة القاطعة للاولة الافئدة فافهم قال لما كانت عدة الفاعل المباشر
للتحريك في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة وهي مبدء كل حركة بالذات سواء كانت باستخدام النفس
اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية كحركة الحجر الى فوق او بغيرهما كما في المسماة في الطبيعية
فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة اقول الفاعل المباشر للتحريك ان اريد بالمباشرة الملامسة
اي ملاصقة الفاعل بالمفعول فحو قلنا بان الطبيعة غير الحركة فقوله متجه وان قلنا ان الطبيعة هنا هي الحركة
لان معنى ذلك ان طبيعة المفعول الانفعال الذي هو قابليته هو الحركة اي حركته لقبول تاثير الفاعل
وان اريد بالمباشر المؤثر للفعل لا المؤثر للانفعال فالفاعل هو المؤثر القريب وهو الملك الخلاق باذن الله
كما هو ثابت في المذهب ودلت عليه الاخبار كما روي عن الصادق عليه السلم ما معناه ان النطفة اذا وقعت
في الرحم ارسل الله ملكين خلاقين يقتحمان بطن المراة من فمها فيقولان يا رب ما تخلقه ذكرا ام انثى
فيامرهم ثم يقولان شقيا ام سعيدا فيامرهم بما يريد والى نحو هذا اشار بقوله تعالى عباد مكرمون لا
يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يصح ان يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة ولو على فرض كونها غير
الحركة الا على راي الدهرية او على راي هذه الجماعة من ان الفاعل هو المفعول كما صرح به في اتحاد العاقل
بالعاقل والمعقول بل ... اعا قال الملا محسن في الكلمات المكنونة كما تقدم من قوله ذات الاسم الباطن
هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل ... هو الفاعل فالعين الثابتة المجعولة عينه تعالى فالفاعل هو القابل

لا يريد ان

ان الطبيعة التي هي بعينها هي ... [illegible] ... لنفسه ... [illegible]

بينهما وهو الفاعل بالحصرية به والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه
وليس الا ظهوره انتهى ولا على مذهب اهل البيت عليهم السلم فالفاعل ليس هو المفعول والطبيعة التي نسبوا اليها الفاعلية
ليست هي الفاعل وانما هي في المفعول والمفعول لا يكون نفسه الا على راي هذا الخلق المنكوس الا ان اراد بالفاعل
المباشر للتحريك فاعل القبول اللائي فتصح نسبة الفاعلية الى القابلية كما قال فلما فيكون بعد قوله كن وقوله سواء
كانت باستخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بالقسر قاسر كما في القسرية فقد قدمنا عليه ان الطبيعة غير النفس
فيكون ذرات النفس في انفسها غير متحركة لان المتحرك هو طبيعتها لا هي وهي غير طبيعتها فينتقض عليه حدوث
النفس لان ذراتها قارة ساكنة لذاتها فيكون الكون غير متعلق بها وانما تعلق بمقاديرها ونظمها وهي حركات
في اوضاعها لا في ذراتها فهو قول بقدم الاجزاء التي لا تتجزى وثبوتها وقد قدمنا ان القسر لا يتحقق في الكون
على جهة الواقع والحقيقة اصلا كما حققناه في الفوائد وفي شرحها وانما وجد في العالم كله صوري اذ كل
الفاعل مختار والفعل احدثه الله بنفسه اي بنفس الفعل بالاختيار والمفعولات كلها آثار الفعل وتاكيداته كلها
يجب ان تكون مختارة بموجب دليل الحكمة والقسر ليس له مبدأ ولا موجد مما يصدق عليه الاسم ظاهر الخارج
الى العسر والحرج والضيق التي جرت احكام الملة الحنيفية السهلة على نفيها لان الله سبحانه يريد بعباده اليسر
ولا يريد بهم العسر فقال ما جعل عليكم في الدين من حرج واستخدام النفس لصفتها في التحريك موجب لتبدل الحركة بل والمتحرك
اعني الطبيعة وهي صفة المستخدم وكيفية الصفة لا يستلزم كيفية الموصوف ما لم تكن متحدة به وتحريك القاسر
لو ثبت لا يستلزم كيفية المقسور والتشبيه بحركة الحجر المرفوق بدافع قوي لقسر القاسر مبني على الامر المتعارف
عند عوام الناس والا فالحجر في صعوده مختار الا ان اختياره ناقص فتمم نقصه الدافع لان الصعود ممكن في حقه
الا ان النزول ارجح لان الله سبحانه وكل به ملكا ينزل به الى حيث امره الله عز وجل الحكمة حمل الانسان وجعل
شهوة الحجر تابعة لميل الملك واذا دفعه دافع الى فوق اعان قوة العضو الملك الموكل بعضو الدافع وجعل شهوة
ميل الملك المنزل للحجر تابعة لميل الملك الموكل بالعضو الدافع الى ان ينتهي ميله الى الصعود وهو مقدار
ما امره الله عز وجل به فاذا انتهى ميله وارتفع نزل الملك الموكل بانزال الحجر الى اسفل فامكان الصعود
من الحجر من نوع امكان النزول منه وانما ترجح النزول لحكمة حمل الانسان وهذا الكلام الذي ذكرته في بيان
هذا السر الاعظم والطلسم المبهم نبهوا عليه ائمة الهدى عليهم السلم وعرفوه اولو الافئدة وما اكثر من ينكره لقصور عقله
من نيله وقوله كما في السماويات الطبيعية يعني غير الحركة الارادية والقسرية الطبيعية وقد سمعت الكلام في ان
كل حركة ارادية بمعنى انه ان شاء فعل المتحرك وان شاء ترك الا ان الارادة مختلفة بالنسبة الى افراد العالم
في الشدة والضعف فكل شيء ارادة واختياره بنسبته من الوجود ولا اصل لهذا الامر الذي الحكم بالاختيار

والأرادة فيما سوى الحيوان لأنهم يطلبون من اختيار الجمادات وارادتها مثل اختيار الانسان المكلف وارادته
ولم ينظروا الى كل شئ بحسبه فلذا فاتهم الكنز الأسرار والحقائق وقوله فالحركة بمنزلة شمس روح الطبيعة هذا يقتضي
مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية وهو صحيح قال والذى استشكله بهمنيار بموافقة الاستاد من انه كيف
استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف مقتضاها ولا رعشة عند تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة انما
ينحل اشكاله بان الطبيعة المسخرة للنفس طوعا التى هى قوة من قواها تستخدمها وتفعل بتوسطها افاعيل البدن
غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن واعضائه بالعدد بل مرتبة من مقامات النفس والتى تبقى فى البدن بعد
انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا وانما تقع بالاعياء والرعشة والمرض والفساد وغير ذلك بسبب تعصى الثانية عن النفس
دون الاولى فللنفس طبيعتان مقهورتان احدهما منبعثة عن ذاتها والثانية لعنصر البدن تستخدم احديهما لها
طوعا والثانية كرها اقول انما ذكر اشكال بهمنيار لأنه لما نسب الحركة الى الطبيعة ذكر الاشكال وهو انه
كيف تكون الطبيعة محركة للأعضاء ومقتضى الأعضاء وسائر الأجسام السكون فتحركها ومقتضاها ولم
ولا تقع رعشة وهى المركبة من حركة غير مستقرة تامة ومن سكون غير مستقر تام لأن الذى ينبغى ان لا بد
من مقتضى الطبيعة وهو الحركة ومقتضى النفس فى محبتها لسكون الأعضاء طلب للآخر لأن النفس مع تحرك
الأعضاء كالماشى وانفعالها تحتاج الى التبديل من الأمزجة عند التحليل وتحصل لها تعب كالذى فى
النوم والسكون رعشة اى تحدث رعشة عند تجاذب مقتضى الطبيعة ومقتضى النفس وتصادمهما فقال
المص فى حل الاشكال ان الطبيعة المسخرة للنفس طوعا بمعنى الباعثة لها على تحريك الأعضاء لا على كره القسر لأنها
طبيعتها وطبيعة الشئ قوة من قواه ثم قوة من قوى النفس وقوة الشئ لا تقسره لأنها عبارة عن ميله او عن
باعثة الى الميل وهو محبته للميل فهو باختياره فهى تستخدم النفس وتفعل الطبيعة بتوسط النفس او بالعكس على اختلاف
المقامات والمراتب تفعل افاعيل البدن هى غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن وطبايعه سارية فى اعضائه
فان تلك غيرها بالعدد وان كانت الثانية مركبا للاولى والاولى روحها فان الاولى مرتبة من مقامات النفس
واول تنزلاتها والثانية التى فى الجسم اى البدن وهى التى تبقى فى البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه لأنها طبيعة
نباتية نامية واختيارها ضعيف لكن فى مقام اختيار الحيوان والاولى حيوانية حسية فلكية شأنها الحركة
والنفس شأنها الحركة فلا تكون بينهما فى التحريك وبين النفس تجاذب وتدافع فلا تقع بمقتضاهما رعشة لعدم
التنافى وانما تقع التنافى بين النفس فى مقتضاها وبين الثانية ومقتضاها فيقع الاعياء فى الأعضاء عند مصادمة
الدافع للماسك [illegible] والرعشة لاجتماع الحركة والسكون وتنحل اجزاءها والمرض لمصادمة الدافعة
للذاتية والماسكة للهاضمة وبالعكس بسبب تعصى [illegible] الثانية عن طاعة النفس لأن النفس اذا استخدمت الجاذبة

لتحصيل

لتحصيل الغذاء وعارضتها الماسكة او الماسكة لحفظ المزاج وثباته وعارضتها الجاذبة او الدافعة او الهاضمة
لاصلاح الكيموس او الكيلوس وعارضتها الجاذبة او الماسكة حدث المرض والهلاك فللنفس طبيعتان مقهورتان
تحت سلطنتها احديها طبيعية ذاتية شانها كون النفس منبعثة عنها لانهما معا فلكيتان متحركتان بالذات
وثانيتهما لعنصر البدن نباتية نامية منبعثة من الهاضمة تجيب الى النفس لكونها من القوى الحاملة لها التي
بها يموت النفس فالنفس تستخدم الاولى طوعا من الاولى واختيارا لما اختارت النفس لانها صفتها
الموافقة لها في المقتضى وتستخدم الثانية كرها على الظاهر لكون شانها تكون فهو غير شان النفس وداعي
الباطن فتستمد منها طوعا الا انها لكثافة ذاتها وضعف نورانيتها تكون بطيئة فتثقل على النفس
سرعة حركة النفس فلذا قيل كرهة وهي مطيعة لكنها ليست من جهات نفس قال تزييف في النظر
صحة كلام الفيلسوف الاول ان حركة الفلك طبيعية وان نفسه منطبعة والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النير
ان ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شي واحد بالوجود والتشخص متفاوت في النشئات الثلث وليست
للفلك نفس مجردة بل له نفس حيوانية خيالية حاكية لصورة عقلية متشبهة بها متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور
كما ان طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بذات حق لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العملية
داثرتان في الكيان لتجددهما وسيلانهما وله كلمة باقية عند الله ثابتة في علمه لقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق
اقول مراد الفيلسوف يوهم ظاهره موافقة كلام المصنف ان الطبيعة هي الحركة لذي الطبيعة وهي التي نشأت
منها حركة ذي الطبيعة لا ان الحركة هي نفس طبيعته كما رجحناه بدليل الحكمة وذلك ان قول الفيلسوف ان حركة الفلك
طبيعية منسوبة الى طبيعة الفلك فهي ناشئة عنها وقوله ان نفسه اي الفلك منطبعة فيكون لنفسه طبيعة وطبيعة ذاتية
حركة وهذا موافق لراي المصنف والذي اراه ان كلام الفيلسوف كما يحتمل كلام المصنف يحتمل انه اراد بالطبيعة معنى
كما نقول وذلك ان الفلك حركته هي حركة نفسه ونفسه حيوانية حسية والحيوان طبيعته هي الحركة ولهذا الا ينتج لها
الشعار بان وضعه لذي الحركة كما قيل في الطيران والغليان والهزوان فالحركة ليست صفة للطبيعة وانما هي صفة
لذي الحركة والمتحرك الذي طبعه الحركة كالنفوس والارواح يقال له تحرك بالطبيعة يعني من شانه التحرك ولذي
طبعه الحركة لا يراد منه ان فيه طبيعة غيره وغير حركته بل الحركة هي طبعه ونفسه منطبعة اي نفسه ليست طبيعة يعني
ناطقة قدسية وانما خلق الفلك بطبعه متحركا ولذا قال المصنف وليست للفلك نفس مجردة يعني ناطقة وقول
المصنف والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النير اه مثل ما نقول الى فيما يدعيه فنقول ان اراد ان جرم الفلك نفسه
هو طبيعته وهو نفسه فالحركة من الجرم انبعثت من غير تعدد للخارج ولا في نفس الامر وان كانت متعددة
في نفس الامر لتعدد المفهوم كما هو ظاهر كلامه ان ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شي واحد بالوجود لكن قوله والتشخص

متفاوت فى النشآت الثلث ان [illegible] الفلك فى نشأة النفوس تشخص بتشخص هذه اللطافة و فى هذه النشأة تشخص
يتشخص الاجرام بمنزلة اجسام الآخرة و الانفس الا شئ واحد يتطور فى كل نشأة بطور كما قال
لما ذكرناه بقاعدة ان صنع الحكيم تعالى كلها على نمط واحد و هو سر قوله تعالى ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة
و قوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت و قول الرضا عليه السلم قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك
لا يعلم الا بما هيهنا و كما كذا انفسنا غير اجسادنا و غير طبايعنا و كذا لب اللوز دهنه غير قشره و كذا الاشجار نفوسها
النامية النباتية غير خشبها و اذا ايبس الخشب ذهبت نفسه و بقى الخشب كالميت من الحيوانات و لم تجد شيئا
فى العالم الا و له نفس قائم بها و جرم تقومت به نفسه فلوضح اتحاد الفلك و وحدته لوجب له مثل سبحان من
لا مثل له قال الرضا عليه السلم ان الله تعالى كلى فرد الخ فانما بذاته للذى اراد من الدلالة عليه و اثبات وجوده
و ان اراد ان الثلثة جرم الفلك و طبيعته و نفسه كلها فى نوع واحد او من جنس واحد فنفس الفلك و طبيعته و جرمه ليس منها
شئ مما فى الفرس و مما فى النخلة و مما فى الانسان و بالعكس ليس نوع الافلاك كما انها فى الانسان من نوعه لا من نوع الشجر
و لا من نوع الحيوان و هكذا فهذا اذ لفظ ان صحيح لكن الفلك لا يختص بهذا التخريج بل كل الاشياء هكذا فلا فايدة فى خصوص
ذكره و ليس للكسر تعقيبه لو كان المراد هو الغرض الثانى بقوله [illegible] متفاوت فى النشآت الثلث لانه لا ينطبق الا
على الاول و قوله بل له نفس حيوانية خيالية اى مدركة [illegible] كما للحيوانات العجم و كلامه هذا بان له نفس لا ينافى اتحاد
فله ان يقول له نفس هى طبيعة و جوهر حالية اى مشابهة لصورة عقلية اى لنفس الانسان فانها صورة
لعقل كما مر متشبهة بها فى صفاتها الا انها عرض لنفس الانسان لقوله متشبهة بها فى تحريكها و فى ادراكها للصور متصلة
بها كاتصال الشعاع بالنور لانها مركب لنفس الانسان و اعلم ان العارفين اتفقوا على ان العالم الصغير اعنى الانسان
طبق العالم الكبير فيه جميع ما فى الكبير ففى الكبير عرش و كرسى و سبع سموات فيجب ان يكون فى الصغير كذلك فقالوا انهما
فالعرش فى الصغير هو قلبه و الكرسى فيه نفسه و العقل فيه اى تعقله فلك زحل و العلم فيه فلك المشترى و الوهم فيه فلك المريخ
و الخيال فيه فلك الزهره و الفكر فيه فلك عطارد و الحيوة فيه فلك القمر فالافلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من
الانسان و ما فى الانسان مثل ما فى الافلاك لانها كلية بالنسبة الى الانسان و لان الانسان خلق من عشر قبضات من
اشعة الافلاك التسعة و القبضة العاشرة من العناصر فالاصل هو الافلاك و ما فى الانسان فرع من اشعتها و ذلك لان
الله تعالى امر كلمة فقبض من كل فلك من الافلاك التسعة قبضة كما ذكر و القبضة العاشرة من العناصر الاربعة لمادة جسده
لكن لتعلم ان كل قبضة من الافلاك يأخذها كلمة من نفس الفلك للروح و منه من جرمه للجسد مثلا قبض من فلك المحدد العقل
ظاهره من ظاهره و باطنه من باطنه فيكون مخ الدماغ من جرم فلك زحل و التعقل المتعلق به كاشراق نور الشمس
الكبد [illegible] الجميع و مثال قبض النفوس من نفوس الافلاك مثاله اذا وضعت المرآة فى نور
شمس

و فى النشأة الطبيعية يتشخص بالتشخص الطبيعى اللطيف
الخ ص

الشمس فانه ينعكس عن المرآة نور منه بدون ان ينقص النور الذي في الجدار او الارض ولا تنقص الاجسام فحيث دارت
الافلاك فالقت اشعتها بواسطة الملائكة الى ملية القتها مصوبة للابخرة مائية اثارتها قدر اربعة اجزاء تقريبا
وترابية من الهباء والمنبث في الهواء الذي يلي الارض قدر جزء تقريبا فالقت اليبوسة في الرطوبة بحرارة النزول او اشعة
الكواكب فوقها ماء على الارض فاختلط به نباتيا للارض بان اكل منه جزء ان في جزء من الارض فكان منهما النبات
فكان منه الطعام فكان منه النطفة فكان منهما الجسد ذلك تقدير العزيز العليم والحاصل ان جرم الجسد الحيواني
لان الحيوانات منه كما اشرنا اليه فقوله حيوانية خيالية صحيح حاكية لصورة عقلية ليس بصحيح وانما تحكي لصورة نفسية
متشبهة بها لانها ظاهرها متصلة بها كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور لان النور هو الشعاع الذي يمده كاتصال
شعاع الشعاع به او كان الشعاع في جرم والشعاع منه ومن الشعاع الواقع عليه كالقمر والنور وان كان يستعمل في الجميع ولا يعيب
في اطلاقه لكن المص لما كان لا يلتفت الى هذا انبهت عليه على نحو التنبيه لا على نحو الرد لان الخطب فيه سهل
وقوله كما ان طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشخص فيه ما تقدم من الكلام فان طبيعة
الشيء عنده ليست بمجعولة كما ان الظل ليس بمجعول لانه من اللوازم التي توجد بتبعية ملزوماتها وقد بينا ان
هذه الامور كلها انما قالوا فيها بما سمعوا لا عن علم بل كلها مخلوقة موجدة بايجاد غير ايجاد ملزوماتها وان كانت ظهورها
ربما يكون في حيطة من تقوم قابلية اللوازم فاتصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم كاتصال النور بالمنير
وفي الحقيقة هي طبيعتان الاولى هي نزول ذي الطبيعة وتركيبه ومثاله للبيان اذا كان عندك دواء مركب من حار
وبارد فانه يفعل بكل من الطبيعتين فاذا اختلط اختلاطا تاما حتى كانا ماء واحدا الطبيعة واحدة يفعل فعلا واحدا
وبهذا النحو تتحد للاجزاء المختلفة الجسمانية وتكون طبيعة واحدة وكذلك نفوس الاجزاء المختلفة المجردة في غيب تلك
الطبيعة الواحدة اذ لا يمكن ظهورها مع اختلافها في محل واحد فاذا استنبط الحكيم الاجزاء المختلفة وامزجها بالتربية
حتى تمازجت ظهرت كل نفس في محلها وهذه طبيعة ذاتية اي ذات الشيء والثانية طبيعة فعلية وهي انبعاثها الى
الافاضة على الاثار المعقولات فهذه تكون قائمة بنفسها في الطبيعة قيام صدور وهي في اتصالها بنفس الشخص
كاتصال الكلام بالمتكلم مع قيامه بالهواء وكاتصال الضرب بالضارب بخلاف الاولى فان انبعاثها للاستفاضة
من المؤثر فهذه هي مطلوبة للخلق وجودها والثانية فتدل على الحدوث اذا فرض وجودها الذي للطبيعة والاخلاط
والاولى المطلوبة هي ماهيته وهي قابليته وهي انفعاله وربما بالماهية هنا بالمعنى الاول كما هي مساوقة للكلام
والوجود لا بالمعنى الثاني وهي في الشيء كالظلمة في نور السراج فان نور السراج كلما قوي ... من كل اقوى نورا واضعف
ظلمة وكلما بعد قويت الظلمة وضعف النور كذلك حكم الشيء في طبيعته اذا نسب الى ... وقوله لكن طبيعة الفلك
بنفسه الحيوانية بقوتها العلمية ذات اثرتان لكمال اه هذا الكلام اذا اريد بالاطلاق ... في عوده الى المبدء اعني

وامتزاجها به كامتزاج قطرة الماء بماء البحر اذا وقعت فيه فهو صحيح وان اريد بالنفوس والملائكة النفوس الفلكية فلعل بعضهم
اذا دخل في ملك الله تعالى لا يخرج منه وانما استدرك النفوس والعقول بعد تشبيهها بالنفوس الناطقة
للاشعار بان النفوس الناطقة غير دائرة ولا هالكة مع انه ذكرها ووصفها بما وصف به نفس الفلكية
الذي تؤثر والملائكة فان لم يرد ذلك كان استدراكه لا فائدة فيه والقوة العاقلة العلمية في فلك المشتري
والخيالية في فلك الزهرة والفكرية في عطارد والوهمية في المريخ والتعقلية في زحل والحيوة في فلك القمر والوجه
الثاني من الشمس كذا قاله بعض العارفين وانا الكاتب هذا انما كتبت حيث قربه قلبي استناداً الى اعتبارات
منها قطعية ومنها ظنية متاخمة للعلم والمستند ما تشير اليه الاخبار ونحن قد ذكرنا لكن فيما تقدم ان
والكل شيء بكلها من الذوات والصفات الماديات والمجردات من عالم الغيب من كل ما سوى الله سبحانه لا فرق
عندنا بين المفارقات المحضة وبين الجمادات كلها بنسبة واحدة في الافتقار الى الله سبحانه وفي احتياجها في وجودها وبقائها
الى المدد فكلها عندنا مشتركة في التجدد والسيلان وان اختلفت في سرعة التجدد والتبدل وبطوءه وطول
البقاء وقصره وقوله وكله باقية عند الله ثابتة في علمه معناه ظاهر وليس مختصاً بالفلك بل هو شامل
لكل شيء قال توضيح الكلالي اذا علمت ان لكل فلك محركاً مزاولاً ومحركاً مفارقاً هو الغاية في الحركة
وان مباشر التحريك السماوي متجدد الهوية سيال الذات ظهر لك ان الدنيا دار فناء وزوال وانتقال
والاخرة دار قرار وان هذه الدار وما فيها منتقلة الى الدار الاخرة وان السموات مطويات والكواكب
ساقطة وحركاتها واقفة وانوارها مطموسة فاذا قامت القيامة كورت الشمس وانكدرت النجوم ووقف الفلك
عن الدوران والكواكب عن الانتشار وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه ولكن علم الساعة عند الله اقول
قوله توضيح الكلالي اي توضيح به يكمل البيان اذا علمت ان لكل فلك محركاً مزاولاً هو المباشر يعني به الطبيعة
وهي عنده غير الفلك اي غير مادته وصورته مع انه حكم عليهما مع نفسه بالاتحاد بالبرهان الكاشف لكنه لما كان
فيه متكلفاً من غير معاينة يعني انه نظر في ذلك بفهمه والفهم لا يدرك الا الغائب ولا الحاضر الا بمرشد فان كان
غائباً كان مرشده نص الكتاب والسنة مع معرفة ما ضرب الله من الامثال وهي آياته في الآفاق وفي الانفس
وان كان حاضراً كان مرشده مع ذلك كله ما رآه ببصره ونحو ما سمع وما ادركه بشيء من حواسه ولما كان
المصنف انما يدرك بما تكلفه فهمه خالف مقتضى فطرته فهمه المتكلف فكان مقتضى فطرته ناطق بالتعدد
فالمزاول هو المباشر وهو عنده الطبيعة وعندنا المزاول هو الفلك والطبيعة آلة للملك والمحرك المفارق هو
العقل عنده وعندنا هو الاسم البديع بالفعل او العقل الاسم البديع وقوله هو الغاية في الحركة يعني انه مطلوب
بالحركة الطبيعية [illegible] الطبيعة عنده لبعض [illegible] الغايات هو الذات الواجب الذي ينتهي اليه كل طالب ومنه

تعالى المطالب عز وجل لأن الخلائق عنده كلها تنتهي الى الوجوب الحق تعالى ولكن تدينا ان في القول يلزم منه حدوث الواجب
وجوب المحدث على رأيهم وأما عندنا فلا يلزم شيء من ذلك الا حدوث الواجب تعالى فالغاية عندنا بإرادته وهو يطلق على شيئين
أحدهما فعل الله تعالى اعني مشيته وإرادته وابداعه والاشياء تنتهي اليه في العلة الفاعلية فهي قائمة به قيام صدور وتسميته إرادة النوع
وثانيهما نور الانوار اعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله والاشياء تنتهي اليه في العلة المادية لأن جميع مواد الاشياء
من شعاع ذلك النور الأنبياء عليهم السلام من شعاعه والمؤمنون من شعاع شعاعه وهكذا الى التراب الطيب والماء العذب
والكافرون من عكس شعاعه وشيعتهم من عكس ظلمتهم وهكذا الى الارض السبخة والماء الاجاج وفي العلة الصورية لأن صور
جميع الاشياء من هيئات هياكله لكل المؤمنين الى الارض العذبة والماء العذب وللكافرين من خلاف تلك الهيئات
الى الارض السبخة والماء الاجاج فالاشياء كلها قائمة به قياما ركنيا قيام تحقق وفي العلة الغائية لأن ذلك النور لاجله خلق
كل ما خلق قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك والعلة الفاعلية لا تتحقق الا بذلك النور فيصاغ منها المثال الفاعل مثل
قائم المصاغ من الفعل ومن آثاره اعني القيام فكانت علل الاشياء كلها هذه العلل الاربع وكلها في الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله
وتسميته ارادة المفعول قال الصادق عليه السلام في دعائه كل شيء سواك قام بأمرك والى العقل فهو ينتهي اليها البعض
والى هذا الاشارة بقول الحسن العسكري عليه السلام نحن الشجرة الفاخرة قال عليه السلام وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من
حدائقنا الباكورة والباكورة اول الثمرة والصاقورة هنا العرش يعني ان روح القدس اعني عقل الكل في الجنان التي سقفها عرش
الرحمن وهي التي غرسها بأيديهم عليهم السلام اول من ذاق ثمرة الوجود فهو ينتهي الى ذلك النور واليه تنتهي المخلوقات كلها لأنه
كما سمعت لجميع العلل الاربع ولا يصح ان يكون عقل الكل نهاية للاشياء الا نهاية اضافية لأنه مسبوق بالعلل الاول
والعقل غصن من تلك الشجرة كما روي عنهم عليهم السلام ان القلم اول غصن اخذ من شجرة الخلد تعلقه بالمعنى فالقلم هو عقل الكل
وشجرة الخلد هي ذلك النور الاكبر الاعز الاجل الاعظم ولا يصح ان تكون ذات الحق تعالى نهاية للمخلوق وهو قول امير المؤمنين عليه السلام
انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله الطريق مسدود والطلب مردود [illegible] ومراد المص غير مرادنا لانه يريد
ان المحرك المباشر للافلاك وهو الطبيعة متجدد الهوية سيال الذات فهو وما حركه حادث والا المحرك المفارق
فهو الغاية والغاية لا يكون متجددة والا لكان لها غاية ويلزم التسلسل ولكن نريد ان المنتهى والمنتهى اليه حادث
ولا يلزم التسلسل لأنه تنتهي الى الفعل المحدث اعني المشية والمشية جعل نهايتها الى نفسها واقامها بنفسها
على عليه السلام عن ذلك الغافلين فقال خلق الله المشية بنفسها وخلق الخلق بالمشية فجعل الخلق منتهيا الى المشية والمشية
منتهية الى نفسها لأنها ظاهر اعني الحركة الايجادية والحركة الايجادية لا تحتاج في ايجاد الا الى حركة ايجادية وهي بنفسها
ايجادية فلا تحتاج الى ازيد من نفسها فخلقها تعالى بنفسها وانت جميع حركاتك لا [illegible] بنفسها ولكن الغفلة (?)
في ذلك عجز ان العقلاء اجمعوا على ان المصنف كلمات الفعلية (?) [illegible] وكيف نهايته بنفسها والا لزم التسلسل فانتهت

المحرّكات الى العقل و العقل الى نفسه و انقطعت سلسلة التسلسل فافهم و قوله اذا علمت ذلك ظهر لك ان الدنيا دار فناء
لانها دار تكليف لا دار بقاء بل ابن آدم لما انتقل الى هذه الدار الزم بنيتهم الاعراض و الاغراض و الدواعي اذ لم
يجعلها دار قرار بل ابتلاهم بالبلايا و امتحنهم للاختبار فلحقهم من تلك الاعراض جميع الاسقام و الامراض و من تلك الاغراض
الغنى و الفقر و من تلك الدواعي طاعة الملك الجبار و معصية السلطان القهار و جعلنا بعضكم لبعض فتنة و قصرت اعمارهم
و طالت آمالهم و اختبروا في اعمالهم و آمالهم ليعلموا انها دار زوال و انتقال و ضرب لهم الامثال و بيّن لهم ان الآخرة
هي دار القرار و من نظر الى تغير الاشياء في وقت و ثباتها في وقت عرف ان الدنيا دار فناء بحيث وجد تغيّر الاشياء
بالامور الغريبة منها و ان الآخرة دار بقاء حيث وجدان الثبات للاشياء من نفسها اذا تخلصت من الامور الغريبة
فان تدبّره من الغرائب فاماتهم سبحانه في هذه الدار و اقبرهم فيما خلقهم منه ليتخلص من العوارض الغريبة التي هي
علة الفساد في الاجساد و قوله و ان هذه الدار و ما فيها منتقلة الى الدار الآخرة لان هذه الدار طريق لاجل
الآخرة ليأخذوا منها متاعاً لسفرهم الى دار قرارهم و لم يخلقوا من الدنيا و انما مروا عليها لاجل المتاع فكل ما فيها من خير
و شر منتقل الى الآخرة فهذه الابدان هي بعينها ابدان الآخرة كما قال الصادق عليه السلام و انما تنتقلون من دار الى دار
و كذلك جنة الدنيا هي بعينها جنة الآخرة و نار الدنيا هي بعينها نار الآخرة كما قال تعالى في جنة الدنيا جنات عدن
التي وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيا
فهذه في الدنيا ثم قال في هذه بعينها تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا يعني في الآخرة اي ان التي فيها بكرة
و عشي في الدنيا هي التي نورث من عبادنا في الآخرة و قال في نار الدنيا النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم
تقوم الساعة فالغدو و العشي في الدنيا و هم يعرضون عليها في الدنيا غدوا و عشيا و يعرضون عليها يوم تقوم الساعة
فالمعروض عليه واحد في الدارين دار الدنيا و دار الآخرة و قال صلى الله عليه و آله الدنيا مزرعة الآخرة يعني
الزرع في الدنيا و الحصاد في الآخرة قال صلى الله عليه و آله من يزرع خيرا يحصد غبطة و من يزرع شرا يحصد ندامة
و قوله و ان السموات مطويات بيمينه اه اي يعرف بتجدد الاشياء و تبدلها ان السموات مطويات كطي السجل
اي الدفتر او كما يطوي كاتب النبي صلى الله عليه و آله الكتب و اسمه السجل و المراد من طيها و من تبديلها كشط ظاهرها
و الا فهذه السموات في الدنيا هي سموات الآخرة كما ان جسدك في الدنيا هو جسد الآخرة و انما تصفى كما يصفى   بعينها م
جسدك و الدليل عندك فانت الدليل على كل شيء و في انفسكم افلا تبصرون سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق و الكواكب ساقطة قال تعالى و اذا الكواكب انتثرت لان الكواكب منها معلق مع [illegible]
و منها مركب كالشمس [illegible] كما قال علي عليه السلام و المراد بالمعلق بالسلاسل ما كان له فلك تدوير مركوز في ثخن
الفلك فانه [illegible] بين سطحي الفلك [illegible] مركز [illegible] الى تمام ما كان سطحه مماسا لسطحي الفلك فاذا نفخ اسرافيل

لانه فلك التدوير [illegible] مقعر الفلك

الصّم

بالصعق بطلت الحركات وانتثرت اشعتها التي هي صورها فاذا كان يوم القيمة كانت السموات ارضين للجنان
والذي يظهر لي ان اجرام الكواكب تبقى في مراكزها فهي في ارض الجنان اعني السموات كالجبال في ارض الدنيا
وانوار الكواكب مطموسة لرجوع انوارها الى الشمس ونور الشمس الى الكرسي ووقف الفلك اي الافلاك لانه
اراد بالمفرد الجنس عن التدوار بفتح التاء اي عن الدوران لفناء نفسه بنفخة اسرافيل النفخة الاولى نفخة الصعق
ووقفت الكواكب عن التسيار بفتح التاء اي عن السير لفناء نفوس افلاكها ونفوسها التي تسبح بها في افلاكها لان نفوس
مداويرها او نفوسها هي اذ كل شيء ودثر الفناء اللاحق له كائن لا فناء الجزئيات فهو مقطوع به بالوجدان وكل فناء
العالم العلوي عالم الافلاك ونفوسها فقد ذكر الشارح دليله من التجدد والسيلان وكل قيام القيامة وقيام الساعة فعندهم
ان دليله نص الكتاب المجمع على تأويله والسنة عن النبي صلى الله عليه واله التي لا اختلاف فيها ولا الدليل العقلي فلم
يقم له دليل عقلي على قيام الساعة الكبرى الا من حيث قيامه على حشر الارواح للجزاء على الاعمال ولا على نفس قيامها وعلى حشر
الاجساد فلم يقم لهم دليل عقلي على هذا وانما يثبتونه من جهة الدليل النقلي من الكتاب والسنة واقوالنا كالكتاب والسنة
فحجتنا قائمة وليس فوق الكتاب والسنة حجة ولا اوضح برهانا منهما ولكن من جهة دليل العقل فيتوقف على ذكر مطالب تطول
بذكرها الجملة . لكن اذكر قليلا من ذلك ينتفع به اولوا البصائر والافهام وان كانوا مع كثرة توغلهم ما عثروا عليه ولم
تصل عقولهم اليه فنقول مبدء الاشياء اعلم من كل شيء فبدأهم كلا منه ليصلوا بمعرفته وطاعته الى اعلى درجات ما يمكن
لكل واحد منهم ولا يكون ذلك الا بقبولهم باختيارهم فخلقهم على الاختيار وكلفهم بما يوجب القيام به وصولهم الى اعلى
الدرجات ولا يمكن التكليف بالاختيار الا بانزالهم الى هذه الدار التي هي دار البلاء والاختبار فخلقهم ثم كلفهم
ثم انزلهم اليها حتى كان منهم ما خلقهم له بل يسرهم له فلما قضوا ما يسروا له مما خلقوا له من الاعمال نقلهم منها الى ما
هم صائرون اليه من اعمالهم التي منها طينتهم ورجعوا الى ما بدؤوا منه صاعدين او نازلين فلا بد ان يمروا ويمضوا
نزولهم في كل رتبة هي ذي الاول ليكون اخيرا هي ذي الاخير ليكون اولا كما هو شأن العود في كل شيء فاول مقام للتكليف
في الذر. ثم مقام الخطاب بألست بربكم وهم نفوس كالذر يدبون او يدرجون وهو يوم الحج الاول في المبدء وهو يوم
حقت الكلمة وعض الانامل من الغيظ ويحاذيه في صعودهم يوم القيمة فالاول يوم القيمة الاول مقداره خمسون
الف سنة وهو يوم الصعود ويوم الخروج من قيود التكليف وثاني مقام كسرهم في الطين وامتزاجهم في النور
الاحمر المسمى بالطبيعة الاولى مقداره اربعمائة سنة فكان نزولهم طينا متصلا لاحق لا نفوس الاجل
حرمهم باعراض الدنيا التي هي دار التكليف ويحاذيه في صعودهم مقام ما بين النفختين مقداره اربعمائة سنة
فكانه لنزاهتهم متصفا كما هو الاجل الاجل من جهتهم بالاعراض والاغراض ودواعي الاراض للاستدعاء في التكليف
والثاني البقاء والانتقال والثاني للاجل تخلصهم من النز ... والاعراض وما لحقهم من دار ... والزوال البدنا

كلفهم ثان

بالبقاء وعدم الارتحال فكانوا ترابا هامدا لاحس ولا محسوس فاقتضت الحكمة ان تكون ابنية الدخول لهيئة الخروج
وحيث كانت الاجسام والاجساد اشياء واجزاء للتي العالم ما خلق في قوله الحق وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقد خوطبت النفوس بالست بربكم وهي في اجسامها وتسئل عن موافاة قولها بلى في قبورها
وهي في اجسامها وفي حال يوم السؤال في العبد يوم الحشر فتعاد للجزاء وهي في اجسامها فهي في كل مقام هي هي بلا زيادة
ذاتية ولا نقصان وانما كانت في العبد ذاتية لاجل تمكنها من العود في الكسر والصوغ في الوجود الشرعي فلما انتهى ذلك
جدت لاجل الثبات فكانت جامدة متماسكة في البقاء في حكم الذاتية وآية هذا ما هو مشاهد عيانا في مرآة الحكماء
الذي عمل الاكسير على الطريق فانهم يكونون المادة مرة بعد اخرى ويعقدونها ويحلونها ثم يزوجون الذكر بعد تطهيره وغسله
عن الاعراض بالانثى ثم يفصلونه الى العناصر الاربعة ثم يحلونه ويعقدونه ثلثا ثم يحلونه ويعقدونه سبعا على تفصيل عندهم
وقد تم وهو جسد صاف لونه لون الذهب واشد وكذا ثقله ولكنه مشفاف كالبلور وهو كالماء في حكم الذوبان
والانتشار والغوص وحكمه روحاني وهو جسم وهو آية اجسام الآخرة فانها تدرك ما تدركه النفوس وذلك
لاعتيادها على الكسر والصوغ والحل والعقد فقد حلت في العقل وعقدت في النفس وحلت في الطبيعة وعقدت في المثال
وحلت في السحاب والماء والتراب والنبات والنطفة حلت فيها وعقدت في العلقة وحلت فيها وعقدت في المضغة
وحلت فيها وعقدت في العظام وحلت فيما بين الجيت لحما وعقدت في الدنيا وحلت في القبر وعقدت في الرجعة
وحلت بين النفختين وعقدت فكانت الاجسام كالنفوس في ادراك الغيب وكانت النفوس كالاجسام في ادراك
الشهادة تجري عليها الحشر بمقتضى حشر النفوس فافهم ولهذا الارواح والاجسام في كلها من شيء واحد وهو الوجود الا
ان الوجود لما كان كله شعورا واحساسا وعقلا وادراكا واختيارا وحيوة كان ما خلق منه كله مثله كل شيء بنسبته فما كان
اقرب الى المبدأ كانت الصفات المذكورة فيه اقوى وما كان ابعد كانت فيه اضعف فهي في الارواح اقوى منها في الاجسام
وفي الاجسام اقوى منها في الاجساد وهذه الصفات في كل شيء حتى في الجمادات فالدليل الدال على اعادة الارواح دال
على اعادة الاجسام والاجساد لانها تحس وتنعم وتتلذذ وتتألم كالارواح الا ان ذلك ضعيف ولكنها مكلفة
كالارواح والنظر الى الكتاب والسنة فانهما ناطقان وليس من امكانا لبعد الكلام واني ذكرته استطرادا لينتفع به من
كان طالبا له كما كنت افعل في الاشياء المجهولة فاني انبه عليها تلويحا وان لم يكن المقام يقتضيها وقوله ولكن
علم الساعة عند الله يريد به ان ذلك من الاشياء الخمسة التي تفرد الله سبحانه بعلمها ولكن الكلام في ذلك كثير
وان الساعة ما المراد فقيل المراد بها القيمة الكبرى وقيل المراد بها قيام القائم عليه السلام وقيل المراد بها
حضور الاجل الحتمي وقيل المراد بها [illegible] من معقول [illegible] وقيل المراد بها حضور الموت الارادي
كما قال الحكماء مت بالارادة تحيا بالطبيعة [illegible] الى غير ذلك من الاقوال المختلفة للمفسرين والاخبار حتى انتهى

سوادم

فالقيمة ح

ذا ردا

ذكروا وجوهاً من التأويل للآية كلها وقال بعضهم ما قال الله سبحانه وما ادريك فقد اخبره وما قال وما يدريك
فانه لم يخبر به وللساعة قال فيها وما يدريك وقيام الساعة وان كان من المحتوم الا ان المجهول وقت القيام فانه
لله سبحانه البداء في التقديم والتأخير فمحمد واهل بيته صلى الله عليهم يعلمون قيام الساعة في نفسه ولا التقديم والتأخير
فالى الله سبحانه فان اخبرهم بالوقت المحتوم والا فهو من المبهم المجهول وكلام علي عليه السلام لميثم التمار ان الله
عز وجل تفرد بخمس لم يطلع عليها احداً من خلقه وتلا الآية وقال له لولا آية في كتاب الله وهو قوله يمحو الله ما يشاء
ويثبت لاخبرتكم بما كان وما يكون الى يوم القيمة يدل على ان الجهل به وبامثالها من جهة البداء فيه تذنيب
ذهب كثير ومنهم المصنف ان الزمان عبارة عن حركة الفلك ولو كان حقاً لما وجد زمان بين النفختين للاجماع
المسلمين على بطلان جميع الحركات اربعمائة سنة ليس في الارض ولا في السموات ولا في برزخ ولا فوقهن
ولا تحتهن شيء يتحرك ولا ذو روح موجود الا وجه الله الباقي بعد فناء كل شيء ولانه مقابل في المقعود لعالم الطبيعة
الكلية اعني طبيعة الكل ومع هذا اجرام السموات والارضين والجبال باقية والزمان لا يفارق الاجسام
ولا تفارقه فلا يوجد مكان لا جسم فيه ولا جسم لا مكان له الا الاجسام الجوهرية المجردة عن المادة
العنصرية والمدة الزمانية وهي النفوس والطبيعة الكلية وجوهر الهباء اي الحصص الجنسية قبل تعلق الحصص
النوعية بها والزمان هو المدد بضم الميم جمع مدة وهو مقدار مكث الجسم في مكان وليس الحركات فهي الآلات تقوره
كما اذا ابتدء انسان سريع ومتوسط وبطيء من اول مسافة معينة دفعة كما ذكرنا فالزمان هو المكث الوقتي
خلقه الله سبحانه مع المكان والجسم دفعة في الظهور الوجودي وان تقدم عليهما بالذات الا انه لا ينظر الا
في مكان ووقت ؛ والحمد لله رب العالمين تم الجزء الاول في المبدء من شرح العرشية ويتلوه الجزء الثاني في المعاد
والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين اللهم احشرنا معهم بحق وجهك
الكريم واجعلنا من الموالين يا رب العالمين

